MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80629-4

AUTHOR: VOLKMANN, RICHARD

TITLE: LEBEN, SCHRIFTEN UND PHILOSOPHIE.....

PLACE: BERLIN

DATE: 1869

Master Negative #

92-80629-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88P71
DV

Volkmann, Richard Emil, 1832-1892.
Leben, schriften und philosophie des Plutarch von Chaeronea, von Dr. Richard Volkmann... Berlin, Calvary, 1869.
2 v. in 1. 20½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.
Title-pages & prelim. pp. to v.2 are lacking.
Contents.--1.t., Plutarchs leben und schriften.-2.t., Plutarchs philosophie.

D88P71
~~DV~~
~~Copy in Classics Reading Room. 1869.~~

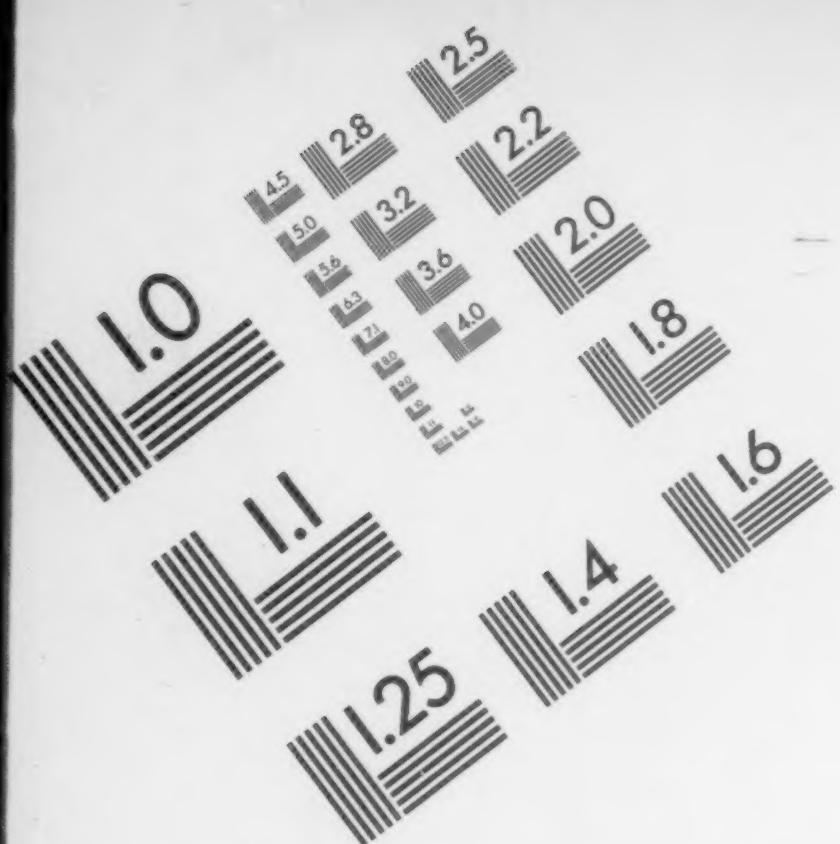
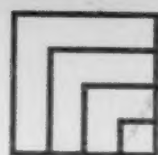
414333

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/17/92
INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

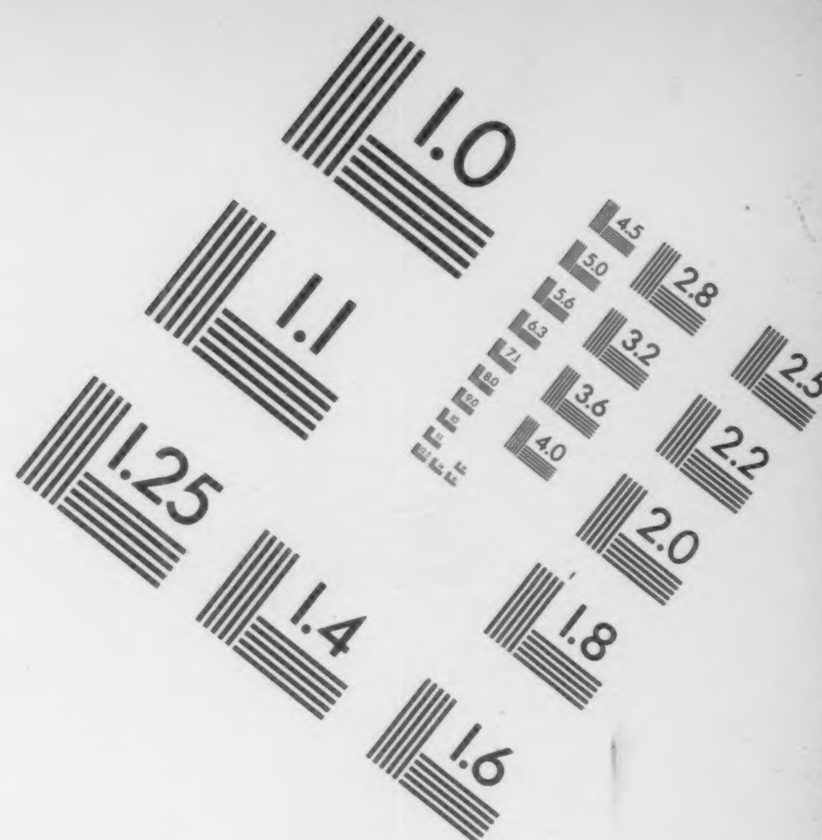
VOLUME 1

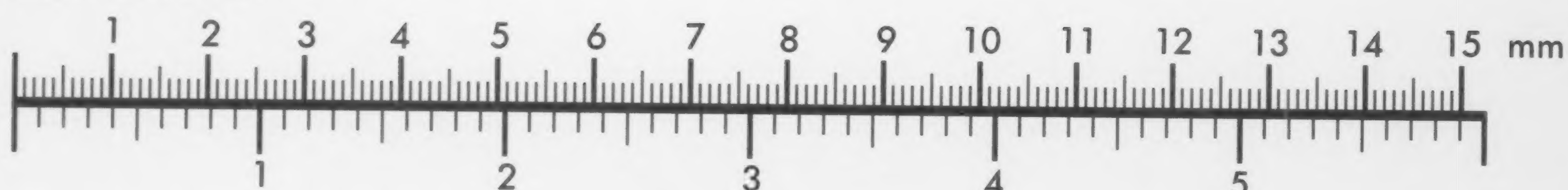



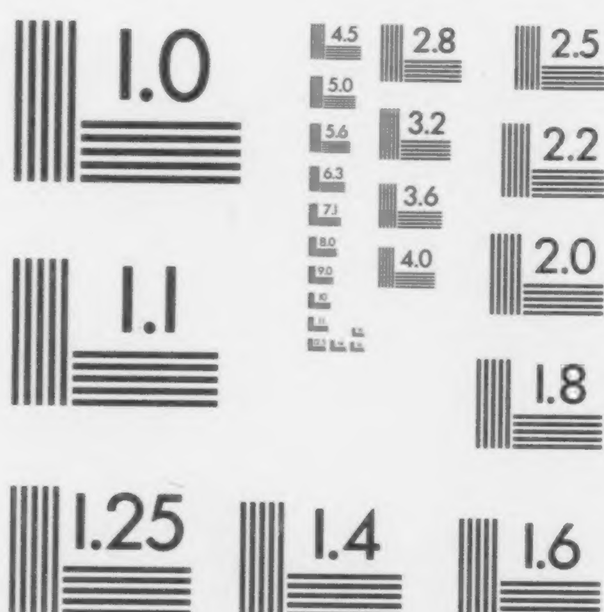
AIIM

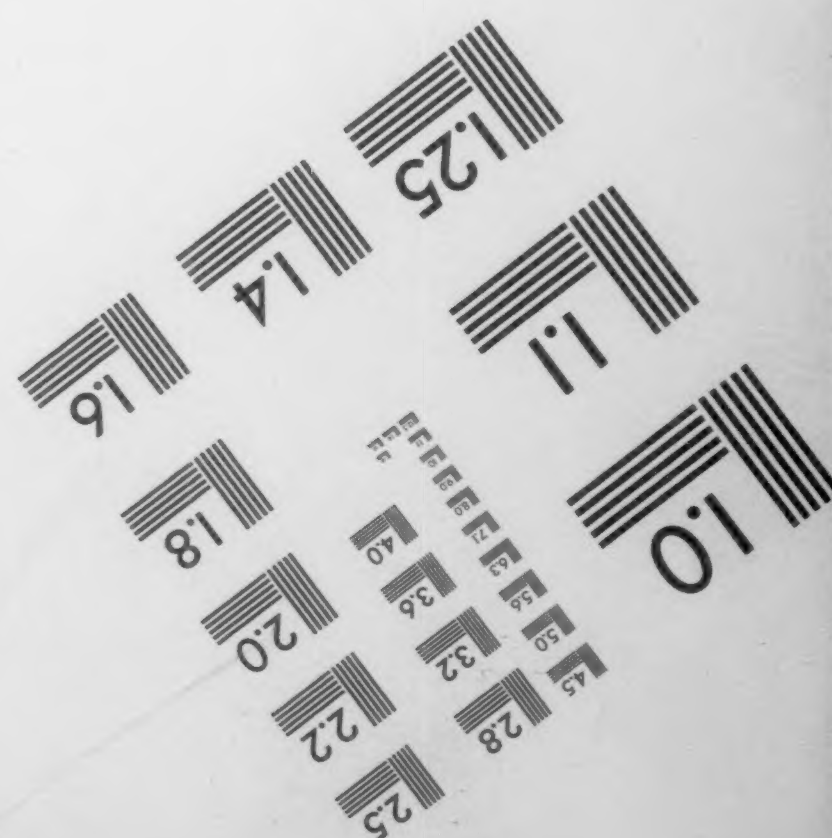
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



LEBEN, SCHRIFTEN UND PHILOSOPHIE

DES

PLUTARCH VON CHAERONEA.

ERSTER THEIL.

LEBEN, SCHRIFTEN UND PHILOSOPHIE

DES

PLUTARCH VON CHAERONEA

VON

DR. RICHARD VOLKMANN.

ERSTER THEIL

PLUTARCHS LEBEN UND SCHRIFTEN.

BERLIN.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.
1869.

LEBEN UND SCHRIFTEN

DES

PLUTARCH VON CHAERONEA

VON

DR. RICHARD VOLKMANN.

BERLIN.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.
1869.

VORWORT.

Die gelehrten Arbeiten der letzten Decennien über Plutarch sind im ganzen mehr seinen Biographien, namentlich der Erforschung der ihnen zu Grunde liegenden Quellen, als seinen philosophischen Schriften zu Gute gekommen. Für eine Darstellung der gesammten philosophisch-religiösen Weltanschauung Plutarchs ist in Deutschland wenigstens, abgesehen von kleineren Skizzen und Abhandlungen, nichts grösseres geleistet worden. Die sonst vortreffliche Darstellung der Plutarchischen Philosophie von E. Zeller, die Philosophie der Griechen Th. 3. Abth. 2. S. 141—182 der zweiten Auflage, giebt natürlich keine klare Einsicht in die kulturgeschichtliche Stellung, welche Plutarch, im Zusammenhange mit den politischen, philosophischen und religiösen Bestrebungen seiner Zeit betrachtet, für unsre Beurtheilung jener Epoche der sich auflösenden Griechisch-Römischen Welt einnimt, auch konnte sie begreiflicherweise nicht auf alle Details der Plutarchischen Gedankenwelt sich einlassen. Und dass Plutarch in Folge seiner ganzen geistigen Eigenthümlichkeit, wenn er an historische Darstellungen ging, wohl viel schlechteres, aber schwerlich besseres leisten konnte, als seine Biographien, ist bis jetzt, so viel ich weiss, von den Darstellern seiner Philosophie noch nicht gezeigt worden.

Ueberhaupt werden diese Biographien vielfach zu einseitig lediglich als historische Arbeiten betrachtet und als solche einer immerhin höchst nothwendigen, ja unerlässlichen kritischen Prüfung unterzogen, wobei denn für Plutarch selbst das zwar richtige, aber doch blos negative und darum leicht irreführende Urtheil herauskömmt, dass er ein sehr unkritischer Geschichtschreiber war. Lässt man nun dabei unberücksichtigt, was Plutarch sonst gewesen ist, so kann man natürlich zu keiner vorurtheilsfreien richtigen Würdigung seiner litterarischen Stellung kommen. Uebrigens ist das ungünstige Urtheil über Plutarch keineswegs neu. Schon Niebuhr erwähnt in seinen Vorlesungen über alte Geschichte, da wo er Veranlassung hatte, Plutarch im allgemeinen zu charakterisiren (Th. 2. S. 360) einen Ausspruch W. von Humboldts: »es soll mir alles recht sein, wenn man Plutarch nur nicht als Geschichtschreiber betrachtet.« Er erzählt, wie ihn dieser Ausspruch zuerst nicht wenig frappirt habe, wie er aber mehr und mehr zur Einsicht von seiner Richtigkeit gekommen sei. Das letztere werden wir ganz in der Ordnung finden. Denn nur bei einer oberflächlichen Bekanntschaft mit Plutarch wird es möglich sein, ihn durch einen äusseren Schein verführt für etwas zu halten, was er in der That nicht gewesen ist. Einzig als Philosoph wird Plutarch richtig betrachtet und zwar als popularisirender Platoniker, der sich fast nur mit dem ethischen Theil der Philosophie beschäftigt hat, der darauf ausging praktische Lebensregeln aufzustellen und den vernünftigen Weg zu zeigen, den der Mensch in der Familie, im Verkehr mit anderen, in der bürgerlichen Gesellschaft, in seinem Verhältniss zu den Göttern, vor allem aber sich selbst gegenüber einzuhalten habe, um zum Ziele möglichster sittlicher Vollendung zu gelangen. Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch seine Biographien geschrieben. Das werthvolle an ihnen sind nicht die historischen Details, die er giebt, sondern die eingestreuten Reflexionen, die ethischen Betrachtungen, die er über die einzelnen Personen anstellt, das Eingehen auf individuelle Stimmungen und Leidenschaften der grossen Männer, die er uns vorführt. Daher kann man auch seine Biographien nur erst dann verstehen und würdigen, wenn man sich mit seinem philosophischen Standpunkt bekannt gemacht hat. In Plutarchs philosophischen Abhandlungen liegt der Schlüssel zum Verständniss der Biographien. Je nachdem man ihn anwendet oder nicht, erscheinen die Biographien als ansprechende Kunstwerke oder als unkritische Compilationen.

Der Darlegung der Plutarchischen Philosophie ist vorliegende Schrift gewidmet. Da aber diese Philosophie ein durchaus subjectives Gepräge hat und überall durch die Lebensstellung und die individuellen Beziehungen des Philosophen zu seiner Umgebung bedingt ist, so habe ich ihrer Darlegung eine Darstellung von Plutarchs Leben und dieser wieder eine kurze Charakteristik der ganzen Culturepoche voraufgeschickt, welcher er angehört. Letztere macht natürlich auf Neuheit und Selbständigkeit keinen Anspruch, es soll mich blos freuen, wenn man den in ihr aufgestellten Gesichtspunkten wenigstens ihre Richtigkeit nicht abspricht. Dagegen sind in der Lebensbeschreibung Plutarchs manche bisher übersehene Einzelheiten zum ersten Male zur Sprache gebracht worden.

Ein zweiter einleitender Abschnitt behandelt Plutarchs Schriften, nicht um die erhaltenen wie verlorenen, so weit wir

von letzteren Kunde haben, zu registriren, sondern um den Umfang und die Art und Weise seiner Schriftstellerei im allgemeinen zu charakterisiren, und die für eine Darstellung seiner Philosophie brauchbaren Schriften von den für diesen Zweck unbrauchbaren vorläufig auszuscheiden. Dabei durfte die Frage nach der Authentie der Schriften nicht umgangen werden, und so habe ich denn versucht, nach besten Kräften einen Beitrag zu ihrer Lösung zu geben. Ich bin mir wohl bewusst, diese schwierige Frage nicht zum Abschluss gebracht zu haben. Wenn ich aber bedenke, dass erst kürzlich Mullach im zweiten Bande seiner Fragmenta philosophorum Graecorum das meiste aus dem sechsten Capitel der eclogae ethicae des Stobaeus als Fragmente des Pythagoreer Didymus aufgeführt hat, dass ferner in einer der neusten und namhaftesten Geschichten der Philosophie zu lesen steht: »wäre die Schrift des Plutarch über die Meinungen der Philosophen wirklich ächt, so wäre sie jedenfalls die älteste Darstellung der verschiedenen Systeme, die wir haben. Jetzt ist erwiesen, dass sie nur ein Auszug ist, der aus der ächten Schrift des Plutarch gemacht worden ist, die noch Stobaeus vor sich hatte und excerpirte. So können die ziemlich gleichzeitig erschienenen Werke des Sextos Empeirikos und des Diogenes von Laerte vielleicht älter sein als jenes Pseudoplutarchische Buch. Die, einem Zeitgenossen von beiden, dem Arzt Galenos, zugeschriebene philosophische Geschichte ist nicht sein Werk, enthält aber manche brauchbare Notiz« — so glaube ich doch, dass das von mir gebotene, trotz seiner Mängel, einer gewissen Beachtung nicht unwerth sein wird.

Auf das verdienstliche Buch von O. Grèard de la morale de Plutarque, Paris 1866, welches mit feinem und richtigem Verständniss für Plutarchs Individualität und, wie wir dies an den wissenschaftlichen Arbeiten der Franzosen gewohnt sind, in einer geistvollen, äusserst anziehenden und eleganten Form geschrieben ist, habe ich überall in gebührender Weise Rücksicht genommen.

Indem ich schliesslich bemerke, dass ich eine Trennung meiner Arbeit in zwei Theile auf den Wunsch meines Herrn Verlegers vorgenommen habe, dass aber das Manuscript des zweiten Theiles bereits druckfertig vorliegt und seinem baldigen Erscheinen kein Hinderniss im Wege steht, bitte ich den geehrten Leser noch von folgenden Berichtigungen und Zusätzen zu vorliegendem ersten Theile Notiz zu nehmen:

S. 11 Z. 2 ist das Komma zu tilgen. S. 24 Z. 7 v. u. l. Quintus statt Quintius. S. 99 Z. 9 v. u. l. *βιβλίων*. S. 141 Z. 3 v. u. l. habuisse. S. 172 Z. 1 l. Onesicrates. S. 173 Z. 5 l. Onesicrates st. Soterichus. — S. 18 hätte noch die Alexandereiche bei Chaeronea Erwähnung finden können, Plut. v. Alex. c. 9. — S. 91. Georg Syncellus, dessen angeführte Worte auf p. 277 E der Venezianer Ausgabe von Jacob Goar (Script. hist. Byz. Vol. IX) v. J. 1729 stehen (p. 349 der Pariser Ausgabe), bringt diese Notiz, wo er die Ereignisse aus der Regierungszeit Hadrians anführt. Unmittelbar vorher geht die Wiederherstellung Nikomediens v. J. 123 und die Einweihung Hadrians in die Eleusinischen Mysterien v. J. 126; es folgt die Notiz *Σέξτος φιλόσοφος καὶ Ἀγαθόβουλος καὶ Οἰνόμαος ἐγνωρίζοντο* und dann *Σαυρομάται κατεπολεμήθησαν*, was gleichfalls in die Zeit nach 120 fällt. Nun werden aber alle Ereignisse aus der Regierungszeit Hadrians von der Ueberreichung der Apologie des Quadratus i. J. 126, bis zu seiner Bezeichnung als pater patriae, sowie der seiner

Gemahlin als Augusta i. J. 128 hinter dem chronologischen Lemma τῆς θείας σαρκώσεως ρθ' angegeben. Die weiteren Ereignisse von der nochmaligen Erwähnung der Einweihung Hadrians in die Eleusinischen Mysterien bis zu seinem Tode i. J. 138 folgen unter dem Lemma τῆς θείας σαρκώσεως ἔτη ρκα'. Daraus ersieht man, dass diese Zahlen keinen chronologischen Anhalt für die Datirung der einzelnen dahinter angeführten Ereignisse bieten, dass also vielmehr, wie in Westermanns commentatio p. VII steht, zu sagen war: Syncellus lässt den Plutarch in seinem Alter durch Hadrian, etwa um 125, zum ἐπίτροπος Griechenlands machen, nicht aber, wie dies Suidas thut, durch Trajan, vorausgesetzt nämlich, was übrigens nicht nothwendig ist, dass dessen Worte προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲξ τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι mit dem ἐπιτροπεύειν Ἑλλάδος κατεστάθη des Syncellus auf dasselbe hinauslaufen. — S. 95, Z. 4. Auch in seiner φιλόσοφος ἱστορία hatte Porphyrius des Plutarch ehrenvolle Erwähnung gethan, Joh. Malal. chronogr. p. 56, 11 bei Nauck Porphyrii op. tria p. 13. Die Angabe über die Zeit des jüngeren Sopater auf derselben Seite beruht auf der Autorität von Westermann in Pauly's Realencycl. VI, 1 S. 1289.

S. 105. Nicht dem eigentlichen Commentar des Olympiodor zum Platonischen Phädon, S. 1—66, 4 der Finckh'schen Ausgabe, in welchem nur der Neu-Platoniker Plutarch, der Sohn des Nestorius, der Zeitgenosse der Hypatia und des Synesius erwähnt wird (Zeller, Phil. der Gr. III, 2, S. 678), sind die in Rede stehenden Fragmente entlehnt, sondern den in den Handschriften sich daran anschliessenden Auszügen aus allerlei anderen Werken. Ihre einzelnen Abschnitte sind

nicht durch dem Platonischen Text entnommene Lemmata, sondern durch fortlaufende Zahlen von einander geschieden, und zwar gehen diese Zahlen zunächst von α—σγ', S. 66, 4—103. Es folgt eine Abhandlung S. 104—119, 7 über den Platonischen Unsterblichkeitsbeweis von den Gegensätzen aus, welche in einer Handschrift dem Paterius, in einer anderen einem Schüler des Olympiodor beigelegt wird. Von S. 119, 19 ab kommt mit der Ueberschrift κεφάλαια τοῦ ἐκ τῶν ἀναμνήσεων λόγου eine neue Sammlung von Scholien und Auszügen mit fortlaufenden Zahlen von α—ροβ'. In diesem Theile steht vor κβ' der Titel ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως. Auf Grund dieser Ueberschrift hat Wyttenbach die nun folgenden 34 Nummern unter die Fragmente Plutarchs aufgenommen. Weiteres aufzunehmen hinderte ihn die in νη' vorkommende Erwähnung des Plotin. Es muss indes bemerkt werden, dass diese Ueberschrift nicht ganz sicher steht. In der Hamburger Handschrift fehlt sie ganz, in der zweiten Münchner lautet sie: ἐκ τῶν τοῦ Πλωτίνου, ὡς βούλονταί τινες, ἢ ἐκ τοῦ Χαιρωνέως πραγματειῶν. Auf S. 178 endlich kommt unter der Ueberschrift ἐπιχειρημάτων διαφόρων συναγωγὴ δεικνύντων ἀναμνήσεις εἶναι τὰς μαθήσεις ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως Πλουτάρχου ein nochmaliger kürzerer Auszug aus dem bereits dagewesenen, der nichts neues enthält.

Von dem späteren Neu-Platoniker Plutarch wissen wir übrigens, dass er sich gerade mit psychologischen Fragen eingehend beschäftigt hat. Es wäre daher nicht unmöglich, dass die von Tyrwhitt veröffentlichten zwei Abhandlungen auf ihn zurückgingen. Er hatte, wie wir aus Proclus und Philoponus lernen, Commentare zu Aristoteles περὶ ψυχῆς und zum Platonischen Parmenides geschrieben. Sein Schüler und Nach-

folger Syrianus hat ausser seinen philosophischen Schriften meist exegetischer Art bekanntlich auch einen Commentar zu Hermogenes *περὶ στάσεων* verfasst. Auch Lachares, ein anderer Schüler Plutarchs, war nach Marin. v. Procl. c. 11 ein gefeierter Rhetor. Ferner wird Nikolaus, dessen Progymnasmen wir noch haben, und der ausserdem *μελέται ῥητορικαί* verfasst hatte, bei Suidas als Schüler des Plutarch und Proclus bezeichnet. Es liegt die Vermuthung nahe, dass diese Männer die Anregung zu ihren rhetorischen Studien dem Unterricht Plutarchs verdanken, und dass dieser vielleicht selbst der Rhetorik eine gewisse Aufmerksamkeit schenkte. Auf ihn also, und nicht auf den Chaeronenser Plutarch, möchte ich den Commentar zum Platonischen Gorgias zurückführen, aus welchem uns in den bei Walz Rhet. Gr. T. VII, p. 33 veröffentlichten Prolegomenen zum Hermogenes des Gorgias Definition der Rhetorik mitgetheilt wird, s. Hermag. S. 1. Schon dass unmittelbar darauf die Definition des Sopater folgt, macht es wahrscheinlich, dass hier nicht an den älteren Plutarch zu denken ist. Nun haben wir neuerdings ein weiteres rhetorisches Fragment des Plutarch in dem von Fr. Hanow Dionysii Halicarnasensis de compositione verborum libri epitome e germanicis exemplis edita, Sorau 1868 (Leipzig, Teubner) mitgetheiltem Scholion der Darmstädter Handschrift zu Dionys. de comp. §. 21 erhalten: *ὁ δὲ Πλούταρχος τὸ μὲν τῆς συνθέσεως ἁδρόν, τὸ δὲ ἰσχνόν, τὸ δὲ μέσον καλεῖ.* Das Alter dieses Scholions lässt sich nicht bestimmen, aber dass es aus sehr alter Zeit stammt und nicht etwa der müssige Einfall eines Byzantinischen Technographen ist, der von Plutarch nichts mehr wissen konnte, ist klar und von Hanow richtig bemerkt. Merkwürdiger Weise lesen wir nun in

der unzweifelhaft aus Neu-Platonischer Zeit stammenden Pseudoplutarchischen Vita Homeri c. 72: *ἐπεὶ δὲ καὶ χαρακτῆρές εἰσι τῶν λόγων τὰ καλούμενα πλάσματα, ὧν τὸ μὲν ἁδρόν, τὸ δ' ἰσχνόν, τὸ δὲ μέσον καλεῖται.* Dass die *χαρακτῆρες* oder *πλάσματα τῶν λόγων* identisch sind mit den *εἴδη συνθέσεως* darf unbedenklich behauptet werden. Doch kommen wir damit nicht weiter. Denn schon der Lateinische Rhetor Chirius Fortunatianus, den man, ich weiss freilich nicht mit welchem Rechte, um 240 setzt, hat diese drei Ausdrücke zur Bezeichnung der genera orationis, ja sie finden sich wenigstens indirect schon im Quintilian XII, 10, 58 und gehen wohl bis auf Theophrast zurück, s. Hermag. S. 317 ff. Sollte vielleicht in dem Neu-Platoniker Plutarch der Verfasser der Schrift de fato zu finden sein, die gegenwärtig mit Unrecht einen Platz unter den Schriften des Chaeronenser Philosophen einnimmt, jedenfalls aber einen nicht unbedeutenden Philosophen zum Verfasser hat? Die starke Vermischung Platonischer und Aristotelischer Philosophie, die in ihr zu Tage tritt, passt ganz auf ihn, der in dieser Hinsicht als Bahnbrecher für Proclus zu betrachten ist, ebenso die Verweisung auf die in der Schule gehaltenen und noch zu haltenden Vorträge über Platonische Schriften, endlich die für den Chaeronenser Plutarch so ganz unpassende *εὐλάβεια πρὸς τὸ γράφειν*. Bei ihm dürfte es auch nicht befremden, dass er sich zu anderen Platonikern in einem bestimmten Gegensatz weiss. Ich wage es jedoch nicht, auf diese allgemeinen Indicien hin meine Vermuthung schon jetzt in Form einer wirklichen Behauptung auszusprechen, und muss die ganze Sache bis auf weiteres auf sich beruhen lassen.

S. 145. Auch das *μυρία δ' ἐπὶ μυρίοις* ist, wie ich jetzt

aus einer Bemerkung Krabinger's zu Synes. de provid. S. 297 ersehe, aus Plato de legg. p. 638 E. geflossen und hat seine Nachahmung bei Basilius or. ad juv. 16, 64 *μυρία παθόντες ἐπὶ μυρίοις* gefunden. Deshalb ist aber der Tadel über den Pseudoplutarchischen Ausdruck, wenn man auf den ganzen Zusammenhang der Worte sieht, immerhin aufrecht zu erhalten.

Jauer, den 26. August 1868.

ERSTER ABSCHNITT.

PLUTARCHS LEBEN.

ERSTES CAPITEL.

Die kurze Regierungszeit Nerva's bildet in der Geschichte der Römisch-Griechischen Welt den Uebergang zwischen einer Periode wachsender Schwäche und Auflösung, ja man möchte sagen einer barbarischen, sinnlosen Zerstörung alles Bestehenden, und einer Periode wo nicht neuen, frischen Lebens, so doch einer allseitigen friedlichen Restauration der schon im Sinken begriffenen Welt. Diese beiden Perioden, von denen die eine etwas mehr, die andere etwas weniger als ein Jahrhundert umfasst, haben bei aller Uebereinstimmung und Aehnlichkeit in den äusseren Verhältnissen des damaligen Lebens doch ein recht verschiedenes geistiges Gepräge, und bringen bei dem aufmerksamen Beobachter einen sehr verschiedenen Eindruck hervor. Der Anblick, den uns das erste Jahrhundert der Kaiserzeit darbietet, ist im Ganzen und Grossen ein überaus trauriger. Der Eintritt des Römischen Principats war ein geschichtlich nothwendiger. Aber wenn man sich nach der Befestigung desselben unter Augustus über den völligen Untergang der Freiheit vielleicht mit der Aussicht auf einen gesicherten Weltfrieden und einen dadurch bedingten ruhigen Genuss des Daseins getröstet hatte, so hatte man sich damit, zunächst wenigstens in Rom, einer argen Täuschung hingegeben. Wenn schon Augustus selbst ohne allen sittlichen Adel

uns nur als kluger Egoist und geschickter Comödiant erscheint, so stösst uns Tiberius durch sein verstecktes finsteres Wesen, das sich zuletzt als herzlosen Despotismus offenbarte, vollständig ab, die nachfolgenden Caesaren aber, ein Cajus, Claudius und Nero, empören durch ihre wahnsinnige Grausamkeit, durch ihre moralische Nichtswürdigkeit oder Schwäche alles menschliche Gefühl. Unter ihnen feierten Tyrannei und Wollust in Rom ihre scheusslichsten Orgien, und die ganze übrige Welt, so will es uns scheinen, befand sich damals im traurigsten Zustand moralischer Ohnmacht und Apathie, in welchem das menschliche Leben allen Halt und sittlichen Werth verloren hatte, daher Selbstmord an der Tagesordnung, hastige Genusssucht die alleinige Losung war.

Dies ist der Eindruck, den die Römische Welt unter den Julischen Kaisern nach der ergreifenden Schilderung des Tacitus auf uns macht. Es ist möglich, dass er zu schwarz und düster gezeichnet hat, aber wir sind nicht im Stande seine Darstellung zu berichtigen. Was uns aber Seneca von den sittlichen Zuständen seiner Zeit berichtet, das spricht nur zu sehr für die Richtigkeit der Taciteischen Zeichnung. Und hatte Nero durch seine ruchlose Tyrannei das Römische Reich fast an den Abgrund des Verderbens gebracht, so wurde die Noth der Zeit durch den nach seinem Tode ausbrechenden Bürgerkrieg, dem selbst das Capitol, dieses ehrwürdige Symbol Römischer Grösse und Herrlichkeit zum Opfer fiel, noch vermehrt. Die Besserung der Verhältnisse, die unter Vespasian eintrat, war eine nicht durchgreifende und vorübergehende, und gerieth unter der schrecklichen Regierung Domitians bald wieder in Vergessenheit. Welche Schande für die Römische Waffenehre der Tribut, der unter ihm den Daciern entrichtet

wurde. Es schien, als ob das Römerthum in der Agonie lag, und der Zorn der Götter wie ein schwerer Fluch auf der ewigen Roma lastete. Edle Charaktere gehören in jener Zeit zu den glänzenden Seltenheiten. Trotz alles äusseren Glanzes und einer ziemlich allgemein verbreiteten Bildung, finden wir überall sittliche Verkommenheit und Fäulniss. Wo aber die moralische Grundlage fehlt, da kann auch der Geist keine wirklichen Blüthen treiben. So sehen wir denn schon unter Augustus die Römische Poesie verstummen und die Prosa im raschen Fall von Stufe zu Stufe herabsinken. Selbständigkeit und Originalität der Gedanken verschwinden, und selbst die gelehrten Studien verflachen bei der überhand nehmenden Neigung zu encyklopädischer Compilation. Seit Augustus' Tode aus beiden Litteraturen kaum ein Dutzend bedeutender Namen, die es verdient haben, auf die Nachwelt gebracht zu werden. Und wie lastet selbst auf dem berühmtesten und geistreichsten Schriftsteller des Jahrhunderts, auf dem reich begabten Seneca, der Druck seiner entarteten Zeit, wie hat seine sittliche Haltung unter den schrecklichen Einflüssen des Neronischen Hofes gelitten, welch traurigen Eindruck macht auf seine Leser der nicht weg zu leugnende Widerspruch zwischen Leben und Lehre des Mannes, wie ermüdet sein hohles sittliches Pathos, sein unaufhörliches Prunken mit Geist und geistreichem Wesen.

Und doch bedurfte es nur eines Wechsels in der Person des Regenten, einer durch sie veranlassten neuen Strömung, um die trotz aller Verwüstung namentlich in den Provinzen noch zahlreich vorhandenen besseren Elemente hervortreten zu lassen. Fast unmittelbar mit Nerva's Regierungsantritt traten daher andere, bessere Zeiten ein. Er gab dem Reiche in der Person Trajans einen edlen, trefflichen Nachfolger.

Hadrian trat in seine Fusstapfen und trotz mancher Schwankungen seines Charakters überwogen die guten Eigenschaften desselben weitaus die schlechten. Die beiden Antonine waren als Menschen vortrefflich, und wenn auch keine kräftigen, so doch wohlmeinende Regenten. Erst unter diesen Kaisern kam Rom zur freien Verfügung seiner ungeheuren Mittel und konnte seiner eignen Grösse froh werden, und als durch die Bezwingung der Dacier und durch Trajans Siegeszüge im Orient der Glanz der Römischen Waffen wieder hergestellt war, als im Innern des Reichs für Gerechtigkeit und gute Verwaltung gesorgt, als auch der herrschenden Unsittlichkeit durch das gute Beispiel der Herrscher ein Damm entgegengesetzt wurde, da erreichte das Römische Weltreich seinen höchsten Glanz und erschien dem geblendeten Auge der Zeitgenossen wie ein stolzer, festgefügter, für die Ewigkeit berechneter Organismus. Man hat das zweite Jahrhundert der Kaiserzeit als eine der glücklichsten Perioden der Menschheit bezeichnet, jedenfalls war es die glücklichste Periode der Griechisch-Römischen Welt seit Alexander. Der Auflösungsprozess, in welchen dieselbe mehr und mehr gerathen war, machte einen Stillstand, freilich nur um nach kurzer Dauer dem um so heftiger andringenden Verderben Thür und Thor zu öffnen. Aber das konnten die Zeitgenossen, die am Ende des ersten Jahrhunderts die Regierung Nerva's und Trajans mit Freuden begrüssten, wie denn Tacitus mit Bezug auf sie von einer »rara temporum felicitas« spricht, »ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet«, oder ihr wie der jüngere Plinius die überschwenglichsten Lobeserhebungen spendeten, selbst nicht wissen. Sie gaben sich rückhaltslos der freudigen Stimmung hin, welche das Glück der Gegenwart ihnen bereitete und legten kräftig Hand mit an, die alte

Welt wieder herzustellen, die bereits vorhandenen Spuren ihres Verfalles zu beseitigen, und ihrem Jahrhundert den Charakter einer grossartigen Restauration der Vergangenheit aufzudrücken. In diesem gemeinsamen Streben vereinigten sich alle besseren Kräfte bei Römern und Griechen, jedoch so, dass die Römer ihrer geschichtlichen Stellung entsprechend mehr die Restauration auf dem realen Gebiete des politischen Lebens, die Griechen auf dem idealeren Gebiete des geistigen Lebens in's Werk setzten. Aber Römer und Griechen standen dabei im innigsten Verkehr mit einander, ihre beiderseitige Thätigkeit berührte und durchkreuzte sich in mannigfacher Weise. Griechische Kunst und Wissenschaft sonnte sich im Glanz des wieder erstarkten Römerthums, und das Römerthum war eifrig bemüht zur Mehrung seines eigenen Glanzes Hellenische Bildung zu fördern, und es war ihm dies durch die ganze Lage der Zeit nothwendig geboten.

Denn die alte virtus Romana war wesentlich moralischer Art, sie basirte auf der Achtung vor Recht und Gesetz und diese wurzelte wiederum in der alt überlieferten Religiosität der Vorfahren. Sollte diese virtus in's Leben zurückgeführt werden, so musste man auch die ihr nothwendigen Grundlagen der Moral und Religiosität wieder herstellen. Sollten aber diese Bestrebungen allgemein Eingang finden, so durften sie mit der Gesammtbildung der Zeit nicht in Widerspruch stehen, vor allem dem philosophischen Bewusstsein derselben nicht widersprechen. Daher liessen sich denn jene Kaiser auch eine Unterstützung von Kunst und Wissenschaft angelegen sein, und wir sehen im Zeitalter Trajans und der Antonine Politik mit Religion und Philosophie im Bunde.

Nun war Kunst und Wissenschaft von jeher in Rom nur

eine Aneignung und Nachahmung dessen gewesen, was Griechenland auf diesen Gebieten geleistet hatte. Kein Wunder also, dass man auch jetzt wieder sein Auge auf Griechenland warf und Griechische Bildung auf alle mögliche Weise begünstigte. Freilich war auch für Griechenland die Zeit selbständiger Production auf den Gebieten des geistigen Lebens längst dahin. Sollte es also nochmals der Lehrmeister Roms werden, so konnte dies nur dadurch geschehen, dass es selbst in seine geistige Vergangenheit zurückgriff und daraus dasjenige hervorholte, was den Bedürfnissen der Zeit entsprach, der es nicht um todte Gelehrsamkeit, sondern um glänzende, gefällige Form, daneben aber auch um eine durch Moralität veredelte Weltanschauung zu thun war, um eine mehr glänzende als gründliche, dabei aber sittlich fruchtbare Bildung, durch welche sich auf bequeme Weise das Bewusstsein der Gegenwart mit dem Gedankengehalt einer grossen Vergangenheit vermitteln liess. Und diesem doppelten Bedürfniss der Zeit hat Griechenland verstanden Genüge zu leisten durch Sophistik und Modernisirung der Platonischen Philosophie. Durch die Sophistik, auf welche fortan die hauptsächlichsten Bestrebungen der Griechen gerichtet waren, sollte die künstlerische Form der Darstellung, die Kunst seinen Gedanken in geschmackvoller, eleganter, das grosse Publikum anziehender Form einen Ausdruck zu verleihen, zurückgewonnen werden. Und man darf diese ernsten Bemühungen um schöne Form nicht unterschätzen. Allerdings lag bei dieser Richtung die Gefahr nahe, über der blossen Form den Inhalt hintanzusetzen, oder bei Behandlung trivialer Gegenstände in Schwulst und manirirtes Wesen zu verfallen, und dieser Gefahr sind die Sophisten des zweiten, noch mehr die der folgenden Jahrhunderte vielfach

erlegen. Andrerseits ist aber nicht zu übersehen, dass eine wirklich schöne Form zuletzt auch einen schönen Inhalt verlangt, und dass gar manche Sophisten schon durch ihre sorgfältige Behandlung der Sprache darauf hingewiesen wurden, auch ihren Gedankenvorrath durch Studien zu erweitern. Mit Entschiedenheit ist aber zu behaupten, dass das sophistische Zeitalter vor dem rein gelehrten der Alexandriner, sowie vor der Uebergangszeit des ersten Jahrhunderts wie in der Form, so auch in den Gedanken und dem Geschick, die durch gelehrte Studien gewonnene Bildung sich zu einem lebendigen Besitz zu machen, unendlich viel voraus hat. Aber es sollte auch die alte hellenische Gedankenwelt wieder in das Bewusstsein der Zeit zurückgerufen, und die Summe althellenischer Weisheit zu einem Gemeingut der Gebildeten gemacht werden. Daher finden wir im zweiten Jahrhundert parallel mit den sophistischen Studien und vielfach mit ihnen verbunden eine Richtung auf mystische, theosophische Philosophie. Wenn es die damaligen Römer mit richtigem Blick als ein unmögliches Beginnen erkannten, die Tugend der Vorfahren wieder herzustellen, ohne zugleich auf ihre Religiosität zurückzugehen und die nationale Götterverehrung neu zu befestigen, so erschien auch den Griechen eine Wiederbelebung der alten Weisheit unmöglich, ohne zugleich die alte Religion, von welcher die Weisheit ja ausgegangen war, im Bewusstsein der Zeit zu neuer Geltung zu bringen und sie durch Philosophie zu stützen. Dass dabei von unfruchtbarer Skepsis abzusehen war, verstand sich von selbst; aber man musste auch über die Systeme der Stoiker und Epikureer zurückgehen, nicht allein weil beide auf nachklassischem Boden erwachsen waren, sondern auch weil die auf ma-

terialistischer Grundlage beruhende Lehre Epikurs mit ihrem ablehnenden Verhalten gegen alle Religion, und ihrem eigenthümlichen, pessimistisch-quietistischen Zuge, welcher die Betheiligung am Staatsleben verwarf, einer nach ethischer Regeneration verlangenden Zeit nicht genügen konnte, aber auch die stoische Philosophie mit ihrer strengen Sittenlehre zwar den praktischen Sinn der Römer noch befriedigen mochte, dagegen dem feineren Bedürfniss der Griechen in einer Zeit der Ruhe und der Erholung nicht mehr zusagte. Denn auch sie verhielt sich zur Religion der Vorzeit mehr ablehnend, hinter der allegorischen Hülle der Mythen erblickte sie nicht ethische, sondern physikalische Gedanken, und der Welt- und Menschen-verachtende Trotz ihres Weisen mit seiner selbstgefälligen Resignation bot dem Gemüth gar wenig Befriedigung. Auch der nüchterne, abstruse Aristoteles konnte schon wegen der abschreckend schwierigen Form seiner Schriften der Zeit nicht das gewähren, was sie suchte, zumal die Peripatetiker schon frühzeitig die Ethik über den mehr gelehrten Zweigen philosophischer Forschung vernachlässigt und sich dadurch dem Bewusstsein der Zeit entfremdet hatten. So war es natürlich, dass man sich Plato wieder zuwandte, und seine Schriften eifrig studirte, in denen man einen tiefen, das Gemüth für alles Edle begeisternden Inhalt mit einer vollendeten, klassisch schönen Form verbunden fand. Wie schon längst in Alexandria, so erblickte man jetzt in der ganzen hellenistischen Welt in Plato den eigentlichen Kern und Mittelpunkt altgriechischer Weisheit, deren Wiederbelebung der Zeit einen tieferen, sittlichen und zugleich religiösen Gehalt zu geben versprach. Aber selbstverständlich las man Plato eben deshalb im Geist einer positiv dogmatischen Richtung, und betrachtete seine

Lehren unter dem Einfluss einer fortgeschrittenen Cultur-Entwicklung in einem gewissen, romantischen Lichte. So schuf man allmälig ein neues, oder richtiger ein modernisirtes System des Platonismus, das sich in vielen Punkten mit Aristotelischer Metaphysik, auch Stoischer Ethik berührte, oder wenigstens es gestattete, auch Aristotelische und Stoische Gedanken als Consequenzen der Platonischen Grundanschauung zu betrachten, und daher ohne weiteres zu adoptiren, ein System, wie es uns mit einiger Vollständigkeit in Plotins Enneaden vorliegt und als die letzte geistige That des untergehenden Heidenthums erscheint.

Wenn nun auch die Blüthe der Sophistik erst unter Hadrian fällt, so reicht doch der Beginn derselben als ausgesprochener Moderichtung der Zeit bis auf Trajan und Nerva zurück. Plotin lehrte bekanntlich erst unter Decius und dessen Nachfolgern, also erst im dritten Jahrhundert, aber Plotin, so original und selbständig er mit der systematischen Strenge seines Denkens auch dasteht, ist doch in culturhistorischer Hinsicht keineswegs der Schöpfer des Neu-Platonismus. Er hat ja nur das Verdienst, die Lehre des Ammonius Sakkas aus Alexandria nach Rom verpflanzt, sie eigenthümlich vertieft und ausgeführt, und was wichtiger ist, sie schriftlich aufgezeichnet und in schulmässige Form gebracht zu haben, aber schon vorher finden wir in Numenius, Atticus, Taurus, vor allen in Apulejus und Maximus von Tyrus solche modernen Platoniker, und dass man bereits unter Trajan, also gleichzeitig mit den Anfängen der Sophistik, auch wie von selbst darauf kam, den Plato zum eigentlichen Mittelpunkt der philosophischen Weltanschauung zu machen*), das sehen wir an

*) Eine dilettantische Beschäftigung mit Plato war schon damals in den

dem Mann, dessen nähere Betrachtung ich mir zum eigentlichen Gegenstand meiner Aufgabe gestellt habe, an Plutarch aus Chäronea.

Plutarch ist gerade dadurch besonders geeignet, uns in das Verständniss des geistigen Strebens im zweiten Jahrhundert einzuführen, und uns dasselbe gleichsam zu erschliessen, weil er sich eigentlich in nichts über das geistige Niveau desselben erhebt, und doch der bedeutendste und angesehenste Mann ist, den Griechenland damals hatte. Als praktischer Philosoph, als Lehrer und Erzieher der Jugend, als ἀνὴρ πολιτικός, der in seiner Vaterstadt wichtige Aemter bekleidete, und für ihre municipalen Interessen fortwährend thätig war, ferner als Inhaber priesterlicher Würden und Ehren, endlich durch mannigfache Reisen, darunter eine Gesandtschaftsreise nach Rom, die ihn mit hochgestellten Persönlichkeiten der dortigen Aristokratie in anhaltend freundlichen Verkehr brachte, ist er mit den besten Kreisen seiner Zeit auf die verschiedenste Weise in innige Berührung getreten, und hat sich in dieser Berührung überaus behaglich und glücklich gefühlt. Als positiver Ertrag seines langen Lebens sind zwei umfangreiche Sammlungen historischer und philosophischer Schriften auf uns gekommen. Es sind dies Werke eines milden, liebenswürdigen, mit hoher Empfänglichkeit für alles Edle und Schöne ausgestatteten Geistes, der, im Besitz einer nicht gewöhnlichen Bildung, seine nicht eben kärglich zugemessene

gebildeten Kreisen geradezu Modesache. In Rom kam man auf den Einfall, bei Gastmählern die leichteren platonischen Dialoge von Kindern dramatisch aufführen zu lassen, Plut. Sympos. VII, 8. Ernster denkende Männer missbilligten natürlich diese Sitte, aber sie ist jedenfalls charakteristisch für die Zeitrichtung.

Musse zu schriftstellerischen Arbeiten verwandte, um sich und Anderen dadurch Freude zu machen. Seine Stärke liegt nicht in der Genialität und Selbständigkeit seiner Gedanken. Er war auch nicht eigentlich gelehrter Forscher, sondern trotz eines mannigfaltigen Wissens in Geschichte und Naturwissenschaften, in beiden Fächern nur wohlbelesener Dilettant. Daher sind auch seine Schriften nichts weniger als Resultate mühsamer oder gar berufsmässiger Arbeit in unserem Sinne, sondern meist Gelegenheitsschriften, in denen er gab, was er hatte, oft flüchtig hingeworfen und in der Ausführung übereilt, mehr für vornehme, gebildete Leser, selbst Frauen nicht ausgeschlossen, als für eigentliche Gelehrte bestimmt*). Eben so wenig war er als Philosoph ein systematischer, streng logischer Denker, wohl aber ein aufmerksamer Beobachter seiner selbst und des menschlichen Lebens, ausgezeichnet durch die Gabe, das concrete und individuelle an Personen und Verhältnissen aufzufassen, und es in wohlwollender, freundlicher Weise zu beurtheilen, wirklich bewundernswerth aber durch sein Geschick, alles was ihn im Leben umgab, sofort unter einen moralischen Gesichtspunkt zu bringen, und dadurch auch dem Kleinen und Unbedeutenden einen sittlichen Werth zu verleihen. Das Ethische ist das eigentliche Element, in welchem sein Denken und Wollen sich bewegt. So ist es auch das feine ethische Gefühl, das seiner Darstellung Farbe, Lebhaftigkeit, ein charakteristisches Gepräge und eine oft reizende

*) Nicht unrichtig urtheilte Scaliger (Scaligerana Colon. 1695 p. 93) von Plutarch: aulicis tantum scripsit, non doctis. Wenn er ihn hier mit Cicero zusammenstellt, von dem er sagt: libros omnes philosophicos Ciceronis nihili facio; nihil enim in iis est, quod demonstret et doceat ac cogat, nihil Aristotelicum — so schreibt er doch auf p. 317: Plutarchus totius sapientiae ocellus.

Frische und Naivität verleiht. Plutarch schreibt im Ganzen correct und nicht ohne Sorgfalt, gehört er ja zu den Schriftstellern, welche den Hiat sehr achtsam vermieden haben, aber er schreibt nicht kunstvoll, sein Stil ist frei von aller Manirirtheit und Affectation. Er hat wenig Antithesen und geht äusserst sparsam mit rhetorischen Figuren um, aber er ist unerschöpflich in Gleichnissen und Bildern, im Anführen von Sprichwörtern, Sentenzen, Apophthegmen und historischen Beispielen. Er schreibt weder knapp und gedrängt, noch weitschweifig und verworren, sondern in gemächlicher, behaglicher Breite, dabei immer so, dass der Stil als der natürliche und sachgemässe Ausdruck seiner Gedanken und als ein treues Abbild seiner ganzen Persönlichkeit erscheint*). Daher kömmt es denn auch, dass man seine Biographien, trotz des darin zu Tage tretenden und oft gerügten Mangels an historischer Kritik und der oft einseitigen Beurtheilung von Zeiten und Thatsachen, dennoch mit Vergnügen und Bewunderung liest. Denn unwillkürlich tritt man bei ihrer Lectüre in ein persönliches, sympathisches Verhältniss zu den geschilderten Helden und ihrem Biographen, weshalb Jean Paul in der That das Rechte getroffen hat, wenn er Plutarch in seinem Titan den biographischen Shakspeare der Weltgeschichte nennt. Ganz ähnlich ist aber auch der Eindruck, den seine philosophischen Schriften auf uns machen. Auch da, wo sie manches enthalten, was an sich als unbedeutend und alltäglich erscheinen könnte, wissen sie uns doch zu fesseln, da sie überall die

*) Ich kann mich nicht mit dem Urtheil von H. Ritter befreunden, Gesch. d. Philos. Th. IV, S. 500: »der Prunk der Gelehrsamkeit und geistreicher Wendungen, die Lust an witzigen Worten, die Begierde, seine rednerische Geschicklichkeit zu zeigen, alles dies verkündet uns in seinen Werken den Verfall schriftstellerischer Kunst.«

liebenswürdige Person ihres Verfassers erkennen lassen und ein erfrischender Hauch klassischer Humanität und Bildung sie durchzieht, innig verbunden mit dem Geiste der Zeit, in der sie geschrieben sind, einem Geist, der ja mit dem modernen, christlichen Bewusstsein in mannigfacher Weise sich berührt. Und wenn man mit Recht bemerkt hat, dass sich durch alle Schriften Plutarchs, die geschichtlichen wie die philosophischen, ein grosses übereinstimmendes Interesse hindurchzieht, indem jene das Grosse in den Thaten, diese das Grosse in den Ideen der Vorzeit hervorsuchen, jene die Idealisirung der antiken Geschichte, diese der antiken Weltanschauung sind*) — so wird sich aus dem bisherigen Verlauf unserer Betrachtung einerseits die Berechtigung der oben aufgestellten Behauptung ergeben, dass Plutarch vor anderen Autoren geeignet sei, uns in das Verständniss des geistigen Strebens im zweiten Jahrhundert der Kaiserzeit einzuführen, andrerseits wird man zugestehen müssen, dass die philosophische Weltanschauung Plutarchs, als eines Vorläufers des Neu-Platonismus, wohl geeignet sei auch unsrer Zeit ein mehr als flüchtiges Interesse einzuflössen, die sich ja auf philosophischem Gebiete eine Versöhnung und Vermittlung des christlichen Geistes mit dem aus dem Alterthum uns überkommenen und durch seine Betrachtung wieder und wieder geweckten Geiste freier, wissenschaftlicher Forschung zur Aufgabe gestellt hat, und der bei diesem Streben das Alterthum selbst nicht wie den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte vom

*) H. Thiersch Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajan, Hadrian und den beiden Antoninen. Marburg 1853. S. 15. Ich habe mich dieser geistvollen Skizze im Obigen überhaupt mehrfach angeschlossen.

Standpunkte eines nüchternen Realismus aus als ein gefährlicher, zu fürchtender Gegner erscheint, sondern die bei aller vermeintlichen Objectivität der Forschung doch immer geneigt ist, dasselbe im Lichte romantischer Idealisirung zu betrachten.

Vorstehende Bemerkungen sollten in einleitender Weise den culturgeschichtlichen Standpunkt skizziren, welcher meines Erachtens einer Betrachtung Plutarchs zu Grunde zu legen ist. Der eigentlichen Darstellung seiner philosophischen Ansichten werden wir jedoch zunächst eine Zusammenstellung der äusseren Verhältnisse seines Lebens voraufschicken müssen, soweit dieselben aus seinen Schriften, der allein hierfür vorhandenen Quelle, sich gewinnen lassen, um durch sie den urkundlichen Beleg für das im Obigen ausgesprochene Urtheil über das Verhältniss Plutarchs zu seiner Zeit zu liefern.

ZWEITES CAPITEL.

Plutarchs Geburtsort war bekanntlich Chäronea, eine Stadt des nordwestlichen Böotiens, hart an der Phocischen Grenze an der Strasse von Lebadea nach Delphi gelegen, am Anfang der grossen Böotischen Ebene, welche Epaminondas als Tanzplatz des Ares bezeichnet hatte. Die Stadt war klein, aber uralt und reich an historischen Erinnerungen aus alter und neuer Zeit. Ursprünglich hiess sie Arne, und wurde unter diesem Namen noch im homerischen Schiffs-Catalog aufgeführt. Ihren späteren Namen hatte sie, wie man behauptete, von Chäron, einem Sohn des Apollo und der Thero oder Thyro, einer Tochter des Phylas, erhalten, Paus. IX, 40, 5. Dieser Chäron hatte der alten gegen Westen gelegenen und den am

Parnass sich brechenden Strahlen der Mittagssonne ausgesetzten Stadt eine mehr östliche Lage am Abhange des felsigen fast unzugänglichen Bergkegels des Petrachos gegeben, Plut. de curios. 1. Noch gegenwärtig haben sich, wie Hettner in seinen Griechischen Reiseskizzen, Braunschweig 1853, S. 296, berichtet, auf diesem Berge die festen Quadermauern der Akropolis und das in den Felsen gehauene Halbrund eines durch zwei Gurtbände in drei Stockwerke getheilten Theaters erhalten. Als die Thessalier mit ihrem König Opheltas unter Anführung des Wahrsagers Peripoltas nach Böotien einwanderten, war Chäronea die erste Stadt, welche sie nach Vertreibung der Barbaren — doch wohl der Aonen, Hyanten und Temmiker — in Besitz nahmen, und die Nachkommen dieses Opheltas bildeten lange Zeit eins der streitbarsten Geschlechter der Stadt, welches sich in Chäronea selbst bis auf die Zeiten des Lucullus, im benachbarten Steiris aber im Phokerlande noch zu Plutarchs Zeiten erhalten hatte, v. Cim. 1. Aus der Heroenzeit besass Chäronea eine merkwürdige Reliquie im Scepter des Agamemnon, einer Arbeit des Hephästos. Es war eine alte Lanze, die man auf der Grenze der Chäronensischen und Panopeischen Markung mit einem Schatz wieder aufgegraben hatte. Die Phoker erhielten das Gold, die Chäronenser aber die Lanze, die sie fortan als ihr grösstes Heiligthum verehrten. Ein jährlich erwählter Priester verwahrte sie in seinem Hause, es wurde ihr täglich ein Opfer gebracht, und ein Tisch stand vor ihr, mit allerlei Speisen reich besetzt. So berichtet Pausanias, Plutarch jedoch erzählt nichts davon. In historischer Zeit sah Chäronea die ungeheuren Schaaren der Perser unter Xerxes an sich vorbeiziehen. Im Jahre 338 verlor Griechenland bei Chäronea seine Freiheit im Kampf gegen

die Macedonier. Noch im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung wusste man bei Chäronea, da wo der Hämonfluss neben dem Heiligthum des Herakles vorbeifloss, die Stelle zu bezeichnen, wo das Lager der Griechen gestanden hatte, vor der Schlacht, die eine göttliche Fügung — *τύχη τις δαιμόνιος* — als Zeitpunkt ausersehen hatte, um der Freiheit Griechenlands ein Ziel zu setzen, v. Dem. 19. Ein bronzener sterbender Löwe schmückte das Grabmal der Gefallenen, das man ohne Inschrift gelassen hatte, wie Pausanias sagt, *ὅτι οὐδ' ἐοικότα τῇ τόλμῃ σφίσι τὰ ἐκ τοῦ δαίμονος ἠκολούθησε.* Noch heute schmückt dieser Löwe, als schönes Symbol des sterbenden Griechenlands, die Ebene. Im Jahre 279 zogen die räuberischen Schaaren der Gallier, nach den Delphischen Schätzen lüstern, an Chäronea vorbei. 251 wurden hier die Böoter von den Aetolern besiegt. Schwer heimgesucht wurde die Stadt durch die Drangsale des Mithridatischen Krieges. Schon war Mithridates' Feldherr Archelaus dreimal durch Bruttius Sura, den Legaten des Sentius, des Prätors von Macedonien, bei Chäronea geschlagen worden, als Sulla mit seinen Legionen heranzog. Die Stadt wäre beinahe der Zerstörung preisgegeben worden. Die Chäronenser kämpften im Heere des Sulla, wurden aber zugleich mit einer Legion zum Schutz ihrer bedrängten Vaterstadt entlassen. Wenige Tage darauf rückte Sulla selbst mit seinem Heere bis Chäronea vor. Hier kamen ihm seine voraufgeschickten Soldaten entgegen, begrüssten ihren Feldherrn und überreichten ihm einen Lorbeerkranz. Zwei Chäronenser aber, Homoloïchus und Anaxidamus, erboten sich mit einer kleinen Schaar auf einem dem Feinde unbekannten Fusspfad vom Petrachus aus auf die Höhen des Thurionberges emporzusteigen, dessen Abhang die Feinde be-

reits in Besitz genommen hatten, und so diese von der Höhe aus zu überfallen. Während nun Sulla sein Heer in der Ebene aufstellte, wurde der Plan der Chäronenser unter Leitung eines Römischen Anführers, den ihnen Sulla gegeben hatte, glücklich ausgeführt, und den Feinden an dieser Stelle sofort eine empfindliche Niederlage beigebracht, die von vornherein die ganze Schlacht für die Römer günstig gestaltete, so dass die Truppen des Archelaus trotz ihrer numerischen Ueberlegenheit vollständig geschlagen wurden. Ein besonderes Siegesdenkmal wurde von Sulla auf der Höhe des Thurionberges, da wo die Umzingelung der Barbaren stattgefunden hatte, errichtet, welches in griechischer Sprache den Homoloïchos und Anaxidamos als *ἀριστεῖς* bezeichnete, v. Sull. 19. Aber auch noch andere Tropäen wurden von Sulla dem Glücklichen — *ἐπαφρόδιτος* wie er sich Griechisch nannte — zur Erinnerung an seinen Sieg errichtet, de fort. Rom. 4 p. 318. Eine weitere Erinnerung an jene Zeit hatten die Chäronenser an der auf ihrem Marktplatz befindlichen Bildsäule des Lucius Lucullus, der einst durch sein Zeugniss die Stadt, gerade als sie sehr herabgekommen und wegen ihrer Armuth und Kleinheit verachtet war, von einer grossen Gefahr gerettet hatte. Denn er erwirkte ihre Freisprechung in einem Processe, welchen ihre Nachbarn und alten Feinde, die Orchomenier, beim Römischen Statthalter von Macedonien anhängig gemacht hatten, als ob sie Schuld sei am Tode eines Römischen Cohortenführers, der in ihr überwintert hatte, und durch einen Jüngling Namens Damon, den letzten Abkömmling vom oben erwähnten Geschlecht des Opheltas, dem er unziemliche Anträge gemacht hatte, mit mehreren Begleitern auf offenem Markte erschlagen war. Lucullus, der damals gerade bei Chäronea vorbeizog,

hatte eine genaue Untersuchung über die Vorfälle veranlasst, bei welcher sich die Unschuld der Stadt herausstellte, und dieses Zeugniss kam nachmals den Bürgern beim Römischen Statthalter zu Gute, v. Cim. 1.

In dieser kleinen, aber historisch merkwürdigen Stadt also wurde Plutarch in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung geboren. Eine chronologische Angabe über sein Geburtsjahr fehlt, und wir können nur nach ungefährer Vermuthung das Jahr 50 als den spätesten Termin für dasselbe uns gefallen lassen. Er stammte aus einer angesehenen und ziemlich begüterten Familie und genoss eine sehr sorgfältige Erziehung. Auf seine günstigen Vermögensverhältnisse können wir daraus schliessen, dass er schon in jüngeren Jahren eine hervorragende Rolle in seiner Vaterstadt spielte, dass die sonstigen Andeutungen über seine Verhältnisse, die er uns giebt, zu dieser Annahme passen, unter anderem die Reisen, die er zu machen im Stande war, sowie dass er an mehreren Stellen seiner Schriften über eine Beschäftigung mit der Philosophie und den Wissenschaften zum Gelderwerb sich geringschätzig äussert, jedenfalls also für sich auf derartigen Gelderwerb verzichtet hatte. Wie sein Vater hiess, sagt uns Plutarch nicht, obwohl er ihn mehrfach erwähnt, ebenso wenig bekommen wir den Namen seiner Mutter zu erfahren, von der er überhaupt nicht spricht. Sein Urgrossvater hiess Nikarchus, sein Grossvater Lamprias. Ersterer hatte die Schlacht bei Actium erlebt, und erzählte — ob gerade seinem Urenkel, ist nicht ersichtlich — wie arge Contributionen Antonius den griechischen Städten auferlegt hatte. Seine Mitbürger seien alle gezwungen worden, auf ihren Schultern ein bestimmtes Maass Weizen nach dem Meere bei Anti-

cyra zu schaffen, und durch Peitschenhiebe zur Eile getrieben. So hätten sie schon eine Last hingetragen gehabt, und als sie bereits die zweite abgemessen hatten und im Begriff waren, sie aufzunehmen, sei die Nachricht von der Niederlage des Antonius eingetroffen, und dies habe die Stadt gerettet, v. Ant. c. 68. Der Grossvater Lamprias wird von Plutarch öfter erwähnt. So theilt er in derselben vita c. 28 eine Geschichte mit, die ein gewisser Philotas aus Amphissa, ein Arzt, der gerade zu der Zeit in Alexandria Medicin studirte, als Antonius daselbst mit Kleopatra sein schwelgerisches Leben führte und selbst Zeuge der Pracht und Verschwendung gewesen war, die bei seinen Gelagen herrschte, ihm öfter erzählt, und Lamprias wieder seinen Enkeln mitgetheilt hatte. Dieser Grossvater war ein liebenswürdiger, alter Herr und dabei ein lustiger Cumpan. Beim Trinken übertraf er sich selbst in Erfindung und Redefluss und er pflegte zu sagen, dass er ähnlich wie von Weihrauch, so vom Feuer des Weines durchräuchert werde, Symp. I, 5, 5. Seiner Ansicht nach war es jedoch weniger schlimm, einem Gastmahl den Wein, als die Mittheilung der Rede zu entziehen, ib. V, 5, 2, 6. Darum war ihm auch eine kleine Gesellschaft auserlesener Gäste, bei denen die Unterhaltung in ungezwungenen Fluss kam, lieber als eine grosse Versammlung, in der einer den andern kaum kennt. Ueber die Juden, die das unschuldigste Fleisch nicht ässen, spottete er bei jeder Gelegenheit, ib. IV, 4, 4.

Plutarchs Vater war ein gebildeter Mann, der auch auf philosophische Gegenstände einging, und sich darüber von seinen Söhnen gern belehren liess, ib. I, 2, 2, aber kein eigentlicher Gelehrter. In den gelehrten Kreisen, mit denen er in Berührung kam, und die, wie wir aus seines Sohnes Tisch-

gesprächen dies entnehmen, in ihrer Unterhaltung den gelehrten Boden nie verliessen, pflegte er nicht leicht aus dem Stegreif zu sprechen*), d. h. nicht leicht etwas zu sagen, was nicht durchaus begründet gewesen wäre. Lieber warf er Fragen auf, die zu gelehrten Untersuchungen Veranlassung gaben. An der Stelle der Tischgespräche, wo uns Plutarch dies sagt, geht freilich der Vater mit seiner Bemerkung den anderen Anwesenden voran, aber er hatte auch Grund dazu, denn es handelte sich um die Frage, warum die Pferde, die man *λυκοσπάδες* nennt, für muthig gehalten werden, und er hielt etwas auf starke Pferde — *κεχρημένος ἀεὶ κρατιστεύουσιν ἵπποις*. Er war überhaupt ein sehr bedächtiger Mann, der auf gute feine Sitte in seinem Hause hielt und ängstlich bemüht war, Niemand zu verletzen. Als einst sein Sohn Timon ein grösseres Gastmahl gab, bei welchem jeder Ankommende aufgefordert wurde, Platz zu nehmen, wo er welchen fand, wo also die Plätze vom Hauswirth nicht besonders vertheilt waren, und nun noch ein vornehmer Fremder kam, der die Gesellschaft von der Thür aus flüchtig musterte, sofort aber wieder umkehrte, weil kein Platz mehr vorhanden, der seiner würdig sei, so erregte dieser Vorfall bei den Anwesenden grosse Heiterkeit, aber dem Vater war es doch verdriesslich, dass der

---

*) *Ὁ δὲ πατὴρ ἡμῶν ἥκιστα περὶ τὰς ἰσηγορίας αὐτοσχέδιος ὤν*, sagt Plut. Symp. II, 8, 1. In der lateinischen Uebersetzung werden diese Worte wiedergegeben: »at pater noster minime ex tempore loqui solitus, cum aequa omnibus potestas esset« — und in der Uebersetzung von Reichardt: »mein Vater, der von dem allgemeinen Recht, aus dem Stegreif zu sprechen, nicht leicht Gebrauch machte.« Sollte hier *ἰσηγορία* vielleicht eine scherzhafte Bedeutung haben, und die in Rede stehende Art der Unterhaltung bei Tische bezeichnen, bei der man auf irgend welche gestellte Frage gleich eine mit *ἴσως* anfangende Antwort zur Hand haben musste?

Mann ihnen *ἀταξία*, d. h. Mangel an gesellschaftlicher Ordnung vorwerfen könnte. Er hatte von Anfang an gerathen, die Plätze zu vertheilen.

Ueber die Zahl seiner Geschwister giebt uns Plutarch keine Auskunft, er nennt in seinen Schriften nur zwei Brüder, mit denen er im angenehmsten Verhältnisse lebte, den Lamprias und den eben erwähnten Timon. Ob Lamprias als sein älterer Bruder zu betrachten sei, weil er den Namen des Grossvaters führte, muss dahingestellt bleiben. Er glich aber auch dem Grossvater in seinem Wesen, denn er war ein ausgemachter Schalk — *ὑβριστὴς ὢν καὶ φιλόγελως φύσει*, Symp. VIII, 6, 5. coll. I, 2, 5. IX, 5, 1. So behauptete er einst bei Tische zur allgemeinen Belustigung der anwesenden Gäste, dass die Lateinischen Bezeichnungen der Mahlzeiten viel sachgemässer seien als die Griechischen, und unterstützte seine Behauptung durch die Etymologie, indem er coena von *κοινωνία* ableitete, prandium vom Stamme *ἔνδιον, ἐνδιάζειν* als eine *πρωινὴ τροφή* bezeichnete, *ᾗ χρῶνται πρὶν ἐνδεεῖς γενέσθαι.* commissatio brachte er mit *κῶμος* zusammen, miscere war ihm identisch mit *κεράσαι*, mensa habe seinen Namen *ἀπὸ τῆς ἐν μέσῳ θέσεως*, panis hätten die Römer das Brod genannt, *ὡς ἀνιέντα τὴν πεῖναν*, corona den Kranz *ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, ὡς Ὅμηρος τὸ κράνος εἴκασέ που στεφάνῃ*, labra endlich *ἀπὸ τοῦ λαμβάνειν τὴν βοράν.* Auch war er ein trefflicher Tänzer. Als daher einst in Athen am Musenfeste beim Ammonius Kuchen vertheilt werden sollte unter die jungen Leute als Siegespreis für den Tanz, so wurde ausser dem Pädotriben Meniskus auch Lamprias zum Preisrichter ernannt, *ὠρχήσατο γὰρ πιθανῶς τὴν πυρρίχην καὶ χειρονομῶν ἐν ταῖς παλαίστραις ἐδόκει διαφέρειν τῶν παίδων*, Symp. IX, 15, 1. Er hatte aber auch eine

respectable gelehrte Bildung, und war namentlich im Aristoteles, dem er vor Plato im Gegensatz zu Plutarch den Vorzug eingeräumt zu haben scheint, und in den Schriften der Peripatetiker bewandert, ib. I, 8, 3. II, 2, 1.

Der zweite Bruder, Timon, wird in den Tischgesprächen, in denen uns doch sonst die ganze Masse von Plutarchs Freunden und Verwandten in reicher Auswahl vorgeführt wird, auffallenderweise nur zweimal, und zwar im Anfang, nämlich I, 2 und II, 5 erwähnt. Es ist doch wohl anzunehmen, dass die Tischgespräche einigermassen in chronologischer Reihenfolge mitgetheilt sind. Daher möchte man aus seiner sonstigen Nichterwähnung schliessen dürfen, dass er Jahre lang den heimischen Kreisen fern gewesen sei, sich überhaupt längere Zeit gar nicht in Griechenland aufgehalten habe. Ich gehe aber in meiner Vermuthung noch weiter, und möchte behaupten, dass er eine Zeit lang in Rom gelebt habe und mit dem vom jüngeren Plinius ep. I, 5, 5 erwähnten Timon zu identificiren sei. In der Schrift de fraterno amore, welche einem Römischen Bruderpaare, dem Nigrinus und Quintus gewidmet ist, schreibt Plutarch p. 487 E: *ἐμοὶ μὲν γὰρ ὅτι πολλῶν ἀξίων χάριτος παρὰ τῆς τύχης γεγονότων, ἡ Τίμωνος εὔνοια τοῦ ἀδελφοῦ πρὸς ἅπαντα τἄλλα καὶ γέγονε καὶ ἔστιν, οὐδεὶς ἀγνοεῖ τῶν ὁπωσοῦν ἐντετυχηκότων ἡμῖν, ἥκιστα δ' οἱ συνήθεις ὑμεῖς.* Dieser Quintius ist doch wohl kein anderer, als der auch Symp. II, 1, 5 erwähnte, d. h. L. Quintius, der, wie wir aus Macrob. Sat. VII, 3. 15 erfahren, unter Domitian Prätor gewesen war. Plutarch giebt den Römischen Namen Quintius, wenn in diesen Dingen auf unsere Ausgaben Verlass ist, stets durch *Κόιντος* wieder. Nun erzählt Plinius a. a. O. dass er einst unter Domitian eine gewisse Arrionilla, die Gattin des

Timon, auf Bitten des Arulenus Rusticus vor dem Centumviralgericht gegen den Delator M. Regulus vertheidigt habe. Arulenus Rusticus, der i. J. 94 von Domitian hingerichtet wurde, war, wie wir noch unten sehen werden, mit Plutarch bekannt und hatte dessen in Rom gehaltenen Vorträgen beigewohnt. Arrionilla aber, oder Arionilla, ist ein sonst unerhörter und höchst befremdlicher Name, der schwerlich richtig ist. Nun erhält Eurydice, die früher eine Zeit lang in Plutarchs Hause gelebt hatte, und welcher Plutarch nach ihrer Verheirathung mit Pollianus seine coniugalia praecepta übersandte, im 48. Capitel dieser Schrift den Rath: *περὶ δὲ φιλοκοσμίας σὺ μέν, ὦ Εὐρυδίκη, τὰ πρὸς Ἀρίστυλλαν ὑπὸ Τιμοξένας γεγραμμένα ἀναγνοῦσα πειρῶ διαμνημονεύειν.* Diese Timoxena aber ist Niemand anders als Plutarchs Gemahlin. Sollte daher vielleicht *Ἀρίστυλλα* die bei Plinius verschriebene Arrionilla, Plutarchs Schwägerin, die Frau seines Bruders Timon sein?

Das alles sind freilich nur entfernte Möglichkeiten. Kehren wir zu dem Thatsächlichen zurück, so ist zu bemerken, dass Timon in der Schrift de sera numinis vindicta, sowie in dem bei Stobäus erhaltenen Fragment aus der Schrift über die Freundschaft als Unterredner auftritt. Gleicher Ehre ist in mehreren andern Schriften auch der andere Bruder, Lamprias, theilhaftig geworden. Plutarch ahmte hierin dem Plato nach, der ja auch seinen Brüdern gerade in seinen schönsten Schriften, in der Republik und im Parmenides, einen Platz angewiesen und ihnen dadurch zur Unsterblichkeit verholfen hatte, de frat. am. c. 12. So viel steht fest, dass Plutarch sowohl zu Lebzeiten des Vaters, als nach dessen Tode, mit seinen Brüdern in einem überaus innigem Verhältnisse lebte. Andrerseits erkennen wir aus den Tischgesprächen, dass diese Plu-

tarchs geistige Ueberlegenheit bereitwillig anerkannten. Er galt in seiner Familie als der Philosoph.

Seine philosophische Ausbildung hatte Plutarch in Athen erhalten, wo er namentlich den Unterricht des Ammonius genoss; denn dass er ausser diesem auch noch andre Lehrer gehabt hat, ergiebt sich aus Symp. VIII, 2, 4. Einer seiner Mitschüler beim Ammonius, mit dem er selbst in ein befreundetes Verhältniss trat, war ein gewisser Themistocles, ein Nachkomme des grossen Themistocles, der noch damals gewisse Ehrenrechte desselben in der Stadt Magnesia genoss, v. Them. 32. Ammonius war nach Eunap. vit. soph. praef. p. 11 ein aus Aegypten gebürtiger Peripatetischer Philosoph, der aber in Athen lebte, und daselbst wiederholt das Amt eines Strategen bekleidete. Schon Corsini proleg. ad libr. de plac. phil. p. VI hat ihn mit dem Athenischen Philosophen Ammonius ὁ Λαμπτρεύς identificirt, aus dessen gelehrter Schrift περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν sich Bruchstücke bei Athenäus, Harpocration u. A. finden. Westermann nennt dies in seiner Abhandlung über Plutarchs Leben (vgl. auch Pauly's Real-Enc. 2. A. I, 1. S. 868) eine probabilis coniectura und macht darauf aufmerksam, dass das, was Plutarch an verschiedenen Stellen seiner Schriften dem Ammonius in den Mund legt, sich meistentheils auf res sacrae, Spiele, Orakel u. dgl. beziehe, so dass man auch darin den Verfasser einer Schrift περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν leicht erkenne, ja in Plutarchs Schriften fänden sich nicht geringe Spuren einer gleichen Gelehrsamkeit, die man eben aus des Ammonius Unterricht herleiten könne. Als Nero i. J. 66 seine Reise durch Griechenland machte und auf derselben Delphi berührte, war auch Ammonius daselbst anwesend und in seiner Gesellschaft Plutarch und sein Bruder

Lamprias. Dies erfahren wir aus dem ersten Capitel der Schrift περὶ τοῦ Ε ἐν Δελφοῖς, in welcher Plutarch die damals von Ammonius gepflogenen Unterredungen reproducirt, an welche er sich bei einem viel späteren Besuch des Delphischen Tempels wieder erinnerte, die uns freilich seinen Lehrer weit mehr als Platoniker, denn als Aristoteliker erkennen lassen. Plutarch sagt uns nicht, ob er den Ammonius von Athen aus nach Delphi begleitet hatte, oder ob dieser ihn, nachdem er bereits seinem Unterricht entwachsen, aus Chäronea abgeholt, oder ob sie sich zufällig daselbst getroffen hatten. Auch das, was Plutarch im siebenten Capitel dieser Schrift berichtet, er habe gerade in jener Zeit sich eifrig mit Mathematik beschäftigt — dass er auch in späteren Jahren nicht unbedeutende mathematische Kenntnisse hatte, beweist uns seine Schrift über die Entstehung der Weltseele im Platonischen Timäus, und Stellen, wie im Leben des Marcellus c. 14 — giebt uns nach dieser Seite hin keinen positiven Aufschluss, immerhin aber lässt sich mit Bestimmtheit aus dieser Notiz entnehmen, dass Plutarch damals mindestens im Alter von 16—20 Jahren stand, dass wir also sein Geburtsjahr wohl über das Jahr 40 zurückverlegen, aber auf keinen Fall über das Jahr 50 herabrücken dürfen.

Nach Beendigung seiner Studien bei Ammonius kehrte Plutarch nach Chäronea zurück, und wurde hier schon frühzeitig und noch bei Lebzeiten seines Vaters zu ehrenvollen politischen Geschäften verwandt. Denn er erzählt in den nicht lange nach der Zeit Domitians geschriebenen praecepta rei publicae gerendae c. 20: »ich erinnere mich, dass ich als junger Mann als Gesandter mit noch einem andern zum Proconsul geschickt wurde, und als jener aus irgend einem Grunde

zurück blieb, allein mit ihm zusammentraf und den Zweck meiner Gesandtschaft erreichte. Als ich nun bei meiner Zurückkunft im Begriff war, Bericht über meine Gesandtschaft abzustatten, nahm mich mein Vater bei Seite, und befahl mir nicht zu sagen, ich ging, sondern wir gingen, nicht ich sagte, sondern wir sagten, und dem entsprechend den weiteren Bericht als über eine gemeinsam von uns beiden verrichtete Angelegenheit zu erstatten.« Dergleichen, fährt Plutarch fort, ist nicht blos höflich und rücksichtsvoll, sondern es befreit auch den Ruhm von dem verletzenden, was Neid erregt.

Er verheirathete sich, wir wissen nicht wann, mit Timoxena, der Tochter des Alexion, eines vornehmen Mannes, den er Symp. VII, 3, 1 als seinen Schwiegervater bezeichnet. Sie gebar ihm vier Söhne und eine Tochter. Der älteste Sohn, Soklarus mit Namen, starb früh, etwa im Alter von 12—15 Jahren. Denn aus der Schrift de audiendis poetis entnehmen wir, dass er wenigstens so alt geworden ist, um sich der Dichterlectüre widmen zu können. Zwei andere Söhne hiessen Autobulus und Plutarchus. Ihnen widmete der Vater die Schrift *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*. Der vierte Sohn hiess Chäron, nach dem Erbauer seiner Vaterstadt, und starb gleichfalls früh. Denn wenn Plutarch in der Trostschrift an seine Gattin c. 5 schreibt: *ἤδη δὲ καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα πολλὴν εὐστάθειαν ἐπεδείξω, τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων ἀποβαλοῦσα καὶ πάλιν ἐκείνου τοῦ καλοῦ Χαίρωνος ἡμᾶς προλιπόντος*, so kann man wohl nicht umhin, diesen Chäron als einen jüngeren Sohn Plutarchs zu betrachten. Ein Sohn Lamprias dagegen beruht lediglich auf der Angabe des Suidas, der sich durch den ihm vorliegenden Catalog des Lamprias täuschen liess, dessen betrügerischer Verfasser sich für einen Sohn Plutarchs

ausgiebt. Die nach der Mutter benannte Tochter Timoxena starb in zarter Jugend, zwei Jahre alt. Ihrem Tode verdanken wir die uns leider unvollständig erhaltene Trostschrift des Vaters an seine Gattin. Wir erfahren daraus, dass der Vater so wenig wie beim Tode Chärons, auch beim Tode der Tochter in Chäronea anwesend war. Timoxena hatte an den Vater einen Boten mit der Trauernachricht abgesandt, dieser hatte ihn aber in der Richtung auf Athen verfehlt. Denn Plutarch war nach Tanagra gegangen, und hatte hier die Nachricht *παρὰ τῆς θυγατριδῆς* erhalten. Das Wort kann hier nicht den gewöhnlichen Sinn von Enkelin haben, da Plutarch keine verheirathete Tochter hatte und kann wie bei Dion. Halic. iud. de Lys. 21 nur Nichte bedeuten, also eine Tochter des Lamprias oder Timon. Auch sonst enthält die Schrift interessante Mittheilungen über Plutarchs Häuslichkeit. Die Eltern hatten ihre Kinder zu Hause selbst aufgezogen, sie also nicht auf's Land zu den Sklaven geschickt. Auch hatte Timoxena ihre sämmtlichen Kinder selbst genährt. Ueberhaupt entwirft uns Plutarch von seiner Frau das Bild einer trefflichen Gattin. In ihrer Erscheinung war sie einfach, sie verschmähte alles Auffällige in Putz und Kleidung, selbst im Theater oder bei festlichen Aufzügen. So vermied sie es auch beim Verlust ihrer Kinder trotz der Tiefe ihres Schmerzes, demselben einen masslosen äusseren Ausdruck zu geben. Einfach war auch ihr gesammtes Hauswesen. Sie war mit ihrem Manne in die Mysterien des Dionysos eingeweiht, und schöpfte aus ihnen einen festen Unsterblichkeitsglauben, cons. c. 10. Dass es dieselbe Timoxena ist, von welcher Plutarch in den praecepta coniugalia eine Schrift an Aristylla erwähnt, unterliegt für mich keinem Zweifel.*)

*) Derselben Ansicht war schon **Reiske**. Was Wyttenbach Animadv. II,

Bei Gelegenheit der Söhne muss hier noch ein Punkt zur Sprache gebracht werden, der leicht zu falschen Schlüssen über die Chronologie im Leben unseres Philosophen Anlass geben kann. Wie schon gesagt hat Plutarch seine Brüder zu Unterrednern seiner Schriften gemacht, desgleichen seinen Lehrer Ammonius und verschiedene andere Freunde. Dass er dies auch mit seinen Söhnen gethan, möchte man von vorn herein bezweifeln. Denn es muss für einen Vater etwas Anstössiges haben, seine eigenen Kinder mittelst freier Ethopöie zum Gegenstand künstlerischer Darstellung zu machen, noch bevor deren intellectuelle und Charakter-Entwicklung abgeschlossen ist. Nun erscheinen zwar Autobulus und Soklarus als Unterredner in der Schrift de sollertia animalium. Aber es sind dies bestimmt nicht Plutarchs Söhne. Denn Autobulus sagt hier zu Soklarus c. 7, 3: *ἔχει γὰρ ἑτέραν ὁδὸν ἐκεῖ τὸ δίκαιον, οὐ σφαλερὰν καὶ παράκρημνον οὕτω καὶ διὰ τῶν ἐναργῶν ἀνατρεπομένων φέρουσαν, ἀλλ' ἣν Πλάτωνος ὑφηγουμένου δείκνυσιν οὑμὸς υἱός, ὦ Σώκλαρε, σὸς δὲ ἑταῖρος, τοῖς μὴ φιλομαχεῖν, ἕπεσθαι δὲ καὶ μανθάνειν βουλομένοις.* So spricht doch nicht ein Bruder zu seinem Bruder von seinem Sohne. Nun erfahren wir zwar aus Symp. IV, 3, dass Plutarchs Sohn Autobulus sich verheirathet hatte, aber schwerlich konnte der Vater seinen Sohn zum Unterredner eines Dialogs machen, als dieser selbst bereits einen erwachsenen, doch mindestens

p. 197 bemerkt: »Reiskio nolim concedere, hanc Timoxenam fuisse uxorem Plutarchi, quippe maritus non ita simpliciter eam solo nomine, sed cum aliqua huius necessitudinis significatione nominasset« — ist ein argumentum commutabile. Gerade weil Plutarch in einer an eine Freundin seines Hauses gerichteten Schrift von Timoxena ohne irgend welchen Beisatz spricht, kann er keine andere als seine Gemahlin gemeint haben, an welche Eurydice doch selbstverständlich zuerst denken musste.

zwanzigjährigen Sohn hatte, der im Stande war Platonische Philosopheme selbständig weiter auszubilden, und unmöglich konnte Soklarus, von dem wir wissen, dass er früh gestorben ist, von Plutarch als noch lebend dargestellt werden zu einer Zeit, wo sein jüngerer Bruder Autobulus einen schon völlig erwachsenen Sohn hatte. Auch konnte Autobulus nicht, wie es in c. 8, 2 geschieht, den Ariston als seinen, und nicht vielmehr ihren gemeinschaftlichen Neffen bezeichnen. Wer nun Autobulus, wenn er nicht Plutarchs Sohn ist, sonst sei, muss dahingestellt bleiben. Bei Soklarus könnte man an den in den Tischgesprächen mehrfach erwähnten Hausfreund der Plutarchischen Familie, oder an Soklarus von Tithorea, Aristions Sohn, denken, der im Gespräch über die Liebe c. 2 erwähnt wird, welche beiden Personen übrigens höchst wahrscheinlich identisch sind.

Noch bedenklicher aber ist es den im Eroticus auftretenden Autobulus für Plutarchs Sohn zu halten, wie dies vielfach, selbst noch von Winckelmann geschehen ist, trotz dem Wyttenbach Animadv. in Plut. p. 171 schon längst das richtige angedeutet hatte. Schon der Umstand, dass hier Autobulus mit Flavianus sich unterhält, der offenbar sein Bruder ist, musste davon abhalten. Denn wenn Flavianus zu Anfang der Schrift sagt: *ἐν Ἑλικῶνι φής, ὦ Αὐτόβουλε, τοὺς περὶ Ἔρωτος λόγους γενέσθαι, οὓς εἴτε γραψάμενος, εἴτε καταμνημονεύσας τῷ πολλάκις ἐπανερέσθαι τὸν πατέρα νυνὶ μέλλεις ἡμῖν δεηθεῖσιν ἀπαγγέλλειν*, und Autobulus in c. 2 sagt: *ὁ γὰρ πατήρ, ἐπεὶ πάλαι, πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι*, so kann man doch kaum zweifeln, dass hier Brüder mit einander reden. Einen Sohn Flavianus hat aber Plutarch nicht gehabt, und es ist arge Willkür Winckelmanns, ihn zu einem solchen zu stempeln. Nun erzählt

Autobulus dem Flavianus ein Gespräch über den Eros, welches einst bei einem Erosfeste der Thespier auf dem Helikon geführt wurde, zu welchem sein Vater »lange bevor wir geboren wurden« kurz nach seiner Verheirathung mit der Mutter gezogen war, um dem Eros wegen einer zwischen den Schwiegereltern ausgebrochenen Zwistigkeit und Veruneinigung ein Opfer zu bringen. Darauf werden die Freunde aufgezählt, welche die Eltern zu dieser Reise begleitet hatten. Mehrere von ihnen kommen auch in den Tischgesprächen vor. Da alle Details so genau angegeben werden, so wird man zu der Annahme versucht, dass der Erzählung ein wirklicher Vorfall zu Grunde gelegt sei. Nun erzählt Autobulus' Vater am Schlusse seiner längeren Auseinandersetzung das bewundernswerthe Beispiel ehelicher Treue, welches Empone, die Gemahlin des Sabinus, eines Genossen des Julius Civilis, unter Kaiser Vespasian gegeben, c. 24: *βούλομαι δ' ἕν τι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ Καισάρος Οὐεσπασιανοῦ γεγονότων διελθεῖν.* Dieser Vorfall ist uns auch aus Cassius Dio LXVI, 3. 16 und Tacitus Hist. IV, 67 bekannt, und wir wissen, dass Sabinus i. J. 70 entdeckt und mit seiner Gemahlin hingerichtet wurde. Wäre nun Plutarch als Vater des im Eroticus auftretenden Autobulus zu betrachten, so würde sich zunächst ergeben, dass er sich erst nach dem Jahre 70 verheirathet hätte. Es wird aber auch das Ereigniss keineswegs so mitgetheilt, als hätte es sich erst kürzlich zugetragen; sondern nachdem erzählt worden, wie Empone in ihrem unterirdischen Gewölbe ein Zwillingspaar geboren, von denen der eine in Aegypten in Folge eines Falles gestorben, der andere aber, Namens Sabinus, erst kürzlich bei ihnen in Delphi gewesen sei, — also doch mindestens als Jüngling von 16—20 Jahren, wird fortgefahren: *ἀποκτείνει*

μὲν οὖν αὐτὴν ὁ Καῖσαρ· ἀποκτείνας δὲ δίδωσι δίκην ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοῦ γένους παντὸς ἄρδην ἀναιρεθέντος. Das Geschlecht der Flavier erlosch mit Domitian i. J. 96. Dergleichen konnte also überhaupt erst am Ende dieses Jahres, oder da das Erosfest die Sommerszeit voraussetzt, frühstens in der Mitte des Jahres 97 in Griechenland erzählt werden. Wenn nun Autobulus zu Anfang sagte, sein Vater sei kurz nach seiner Verheirathung, *τὴν μητέρα νεωστὶ κεκομισμένος*, mit der Mutter nach Thespiä gereist, so könnte sich eben Plutarch frühstens i. J. 95 oder 96 verheirathet haben. Und auf dieser Combination beruht dann die übereilte Angabe derjenigen seiner neueren Biographen, welche ihn erst nach seiner Zurückkunft aus Rom in einem Alter von 45—50 Jahren sich verheirathen lassen.*) Man wird daher gut thun sich zu vergegenwärtigen, auf wie schwachen Füssen diese Combination steht, um nicht zu luftigen Consequenzen verführt zu werden, wonach z. B. der Eroticus, da in ihm Autobulus als völlig erwachsener Mensch spricht, unmöglich vor 120, also erst unter der Regierung Hadrians geschrieben sein könnte. In dieselbe Zeit würde dann auch die Schrift über die Schöpfung der Weltseele im Platonischen Timäus fallen, ja auch die Hochzeit des Autobulus, von welcher in den Tischgesprächen die Rede ist, könnte füglich nicht früher stattgefunden haben, und die Tischgespräche müssten somit zu den am allerspätesten verfassten Schriften Plutarchs gehören, eine Annahme, von der wohl eher das gerade Gegentheil richtig sein dürfte.

Doch wir müssen nunmehr zu dem kommen, was wir über die bereits mehrfach erwähnten Reisen Plutarchs zu sagen haben.

*) So bereits Corsini Plutarchi vita p. VIII vor seiner Ausgabe der placita philosophorum Florent. 1750.

Eine Reise nach Alexandria erwähnt er Symp. V, 5, 1. Nach ihrer glücklichen Beendigung wurde er von seinen Freunden in Chäronea festlich bewirthet — *ἐν ταῖς ὑποδοχαῖς, ἅς ἐποιεῖτο τῶν φίλων ἕκαστος ἑστιῶν ἡμᾶς ἥκοντας ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας.* Sein Grossvater Lamprias war, diesem Gespräche zu Folge, damals noch am Leben. Dass er aber in Gesellschaft des Grossvaters diese Reise gemacht habe, wie ich früher in Folge flüchtiger Lesung dieser Stelle selbst behauptet habe, lässt sich nicht erweisen. Ebenso wenig lässt sich aus dem 71. Capitel der Biographie des jüngeren Cato, wo der Schriftsteller berichtet, die Uticenser hätten Cato's Leichnam prachtvoll am Meere bestattet »da, wo jetzt seine Bildsäule mit einem Schwerdt in der Hand steht« — *οὗ νῦν ἀνδριὰς ἐφέστηκεν αὐτοῦ ξιφήρης* — etwas auf eine Anwesenheit Plutarchs in dieser Stadt schliessen. Unrichtig aber ist es, wenn Parthey in den Erläuterungen zu Plutarchs Isis und Osiris S. 147, es für sehr zweifelhaft erklärt, ob Plutarch je in Aegypten gewesen, es finde sich kein bestimmtes Zeugniss dafür, und mehrere Stellen seiner Schrift verriethen eine solche Unkenntniss der Naturbeschaffenheit von Aegypten, dass man kaum annehmen könne, der Verfasser habe je dies Land besucht. Dass Plutarch aber in Alexandria gewesen, lässt sich auf Grund des beigebrachten Zeugnisses nicht bestreiten. Im Uebrigen mag er wohl nicht viel über Alexandria hinausgekommen sein, und wenn er die Reise in jüngeren Jahren machte, über dem Eindruck der Grossstadt und dem Genuss ihrer litterarischen Schätze an die Betrachtung der Naturbeschaffenheit des Landes wenig gedacht haben.

In späteren Jahren, bereits als gereifter Mann und Philosoph, machte Plutarch eine Reise nach Rom, die auf sein

ferneres Leben von nicht geringem Einfluss gewesen ist. Er erwähnt diese Reise in allgemeinen Ausdrücken im Leben des Demosthenes, c. 2, wo er von sich sagt: *ἡμεῖς δὲ μικρὰν οἰκοῦντες πόλιν καί, ἵνα μὴ μικροτέρα γένηται, φιλοχωροῦντες, ἐν δὲ Ῥώμῃ καὶ ταῖς περὶ τὴν Ἰταλίαν διατριβαῖς οὐ σχολῆς οὔσης γυμνάζεσθαι περὶ τὴν Ῥωμαϊκὴν διάλεκτον ὑπὸ χρειῶν πολιτικῶν καὶ τῶν διὰ φιλοσοφίαν πλησιαζόντων, ὀψέ ποτε καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας ἠρξάμεθα Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν ἐντυγχάνειν.* Er erzählt dann, bei seinem Studium des Lateinischen sei es ihm auf den Inhalt der von ihm gelesenen Schriften angekommen. Für die Schönheit und Bündigkeit des Römischen Idioms, seine Metaphern und seinen Wohlklang sei er keineswegs unempfänglich gewesen, doch gründlicher darauf einzugehen, habe ihm sein Mangel an Musse und sein vorgerücktes Alter verhindert. Deshalb verzichte er auch, in richtiger Erwägung seiner Kräfte, darauf, bei einer Parallele des Demosthenes und Cicero auf eine Vergleichung ihrer beiderseitigen Beredsamkeit einzugehen. Diese Stelle ist für Plutarch in mehr als einer Hinsicht lehrreich. Einmal empfangen wir aus seinem eigenen Munde das offene Geständniss, dass seine Kenntniss der Lateinischen Sprache eine nur mittelmässige war, ein Umstand, den ausser der mangelhaften Art, mit der er in seinen Biographien seine Römischen Quellen benutzt hat, auch noch mancherlei Irrthümer im Einzelnen beweisen, so wenig er es auch in seinen historischen Schriften versäumt, so oft sich ihm dazu die Gelegenheit darbietet, Lateinische Wörter und Ausdrucksweisen anzuführen und zu erklären. Hierher gehört es nun weniger, wenn er v. Rom. c. 13 sagt, die Römer nennten ihre Schutzherren *πάτρωνας,* denn einmal pflegen die Griechen Lateinische Wörter besonders in der De-

klination ihrer Sprache anzubilden und sich gleichsam mundrecht zu machen, andrerseits setzt das Italienische padrone allerdings eine Form patro der Lateinischen Vulgärsprache voraus. Auffallender ist aber schon die falsche Construction von sine, σίνε πάτρις οἷον ἄνευ πατρός, Quaest. Rom. 103, die schwerlich auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist. Und wenn Plutarch in den Quaest. Platon. X darauf aufmerksam macht, dass die Sprache der Römer, deren sich gegenwärtig fast alle Menschen bedienen — ὁ Ῥωμαίων λόγος, ᾧ νῦν ὁμοῦ τι πάντες ἄνθρωποι χρῶνται — alle Präpositionen bis auf wenige beseitigt habe*), und den Artikel gar nicht anwende, so ist doch diese Behauptung in ihrem ersten Theile sehr bedenklich. Von geringer Kenntniss des Latein zeugt ferner seine ganz wunderbare Ableitung des Wortes fetialis, v. Num. 12, und seine Verwechselung der Bedeutungen des Wortes vicus im Leben des Lucullus c. 37, wo die Strassen der Stadt Rom zu den umliegenden Dörfern gemacht werden. — Zweitens aber erfahren wir aus dieser Stelle, dass Plutarch in politischen Angelegenheiten in Rom sich aufhielt, das heisst doch wohl als Abgesandter seiner Vaterstadt Chäronea, dass er daselbst als Philosoph Zuspruch hatte und dass er seine Anwesenheit auch zu Ausflügen in Italien benutzt hat, dass sein Aufenthalt überhaupt nicht von allzu kurzer Dauer gewesen sein kann. Einen Anhalt für die Chronologie dieser Reise haben wir in der Schrift de sollertia animalium, c. 19. Hier erzählt Plutarch ein Beispiel von der wunderbaren Geschicklichkeit und Gelehrigkeit eines Hundes, dessen Zeuge er zu Rom im Theater des Marcellus gewesen sei und be-

*) Es ist an dieser Stelle ἀνήρηκε statt ἀφήρηκε zu lesen.

merkt ausdrücklich die gleichzeitige Anwesenheit des alten Vespasian — παρῆν γὰρ ὁ γέρων Οὐεσπασιανὸς ἐν τῷ Μαρκέλλου θεάτρῳ. Dass die Erzählung dem Aristotimus, einem Unterredner der Schrift, in den Mund gelegt wird, thut natürlich nichts zur Sache. Auch ohne diese Stelle würden wir hinsichtlich der Chronologie behaupten müssen, dass Plutarch vor dem Jahre 94 längere Zeit in Rom gewesen sei. Denn als er einst daselbst Vorlesungen hielt, erzählt er de curiositate c. 15, gehörte auch der bekannte Arulenus Rusticus, den späterhin Domitian, neidisch auf seinen Ruhm, ermordete, zu seinen Zuhörern. Mitten in der Vorlesung trat ein Soldat herein und überbrachte ihm einen Brief vom Kaiser. Es entstand tiefe Stille, und als Plutarch in seinem Vortrage eine Pause eintreten liess, damit Arulenus den Brief lesen könnte, so wollte er es nicht, und öffnete ihn nicht eher, als bis Plutarch mit seinem Vortrage zu Ende war, und das Auditorium sich auflöste. Uebrigens war Plutarch nicht einmal, sondern mindestens zweimal in Rom, wie sich dies aus Symp. VIII, 7, 1 ergiebt: Σύλλας ὁ Καρχηδόνιος εἰς Ῥώμην ἀφικομένῳ μοι διὰ χρόνου τὸ ὑποδεκτικόν, ὡς Ῥωμαῖοι καλοῦσι, καταγγείλας δεῖπνον ἄλλους τε τῶν ἑταίρων παρέλαβεν οὐ πολλοὺς κτλ. Damals hatte ihn Philinus begleitet, sein Landsmann. Nun wissen wir aus dem Leben des Publicola c. 15, dass Plutarch vor 82, in welchem Jahre Domitian das Capitol wieder herstellte, wieder in Griechenland war und zwar in Athen, denn er sah hier die für diesen Bau bestimmten Säulen aus Pentelischem Marmor. Da er nun ferner, offenbar aus Autopsie erzählt, wie diese Säulen durch ihre nochmalige Politur in Rom am richtigen Ebenmaass verloren haben, da sie jetzt allzu schlank und schmächtig — διάκενοι καὶ λαγαροί — erscheinen, und daran

eine Beschreibung der Pracht im Palaste dieses Kaisers fügt, so folgt daraus, dass Plutarch nochmals n a c h 82 muss in Rom gewesen sein. Auch sonst finden sich in seinen Schriften manche Andeutungen seiner Anwesenheit in Rom, so wenn er von allerlei noch zu seiner Zeit üblichen Sitten und Einrichtungen der Römer berichtet, wie v. Marc. 3 extr., oder über Bauten und Oertlichkeiten aus eigner Ansicht erzählt, wie über die heilige Tiberinsel, über den Tempel der Vica Pota, v. Publ. c. 8. 11. Neben der Rennbahn hatte er die mit einer Griechischen Inschrift versehene eherne Bildsäule des Quintius Flamininus gesehen, v. Flam. 1. Im Leben des Numa c. 8 beruft er sich darauf, wie er selbst in Rom von Vielen gehört habe, dass die Römer, als ihnen einst ein Orakel befahl, dem weisesten und tapfersten der Hellenen ein Standbild bei sich zu errichten, auf dem Forum zwei eherne Bildsäulen des Alcibiades und Pythagoras aufgestellt hätten. Und was er de curios. c. 10 über die *τεράτων ἀγορά*, einen Markt für Missgeburten, berichtet, ist doch auch wohl aus Autopsie geschöpft.

DRITTES CAPITEL.

Plutarch machte in Rom begreiflicherweise die Bekanntschaft manches vornehmen Mannes. Hielt er es ja für Pflicht eines Philosophen, vornehme Bekanntschaften aufzusuchen. Auch traf er in der Hauptstadt mit Manchen wieder zusammen. die er schon in Griechenland kennen gelernt hatte. So mit seinem Freunde Sextius Sulla aus Carthago, einem *οὔτε Μουσῶν οὔτε Χαρίτων ἐπιδεὴς ἀνήρ*, v. Rom. 15, der ihn, wie wir sahen, in Rom bewirthete. So hatte denn Plutarch eine

Menge Römer zu Freunden, von denen er in seinen Schriften viele namhaft macht, leider ohne allen chronologischen Anhalt, und ohne dass uns über diese Leute sonst etwas bekannt wäre. Sein vornehmster Freund war C. S o s i u s S e n e c i o, dem er mehrere seiner Biographien, wie die des Theseus und Romulus, des Demosthenes und Cicero, des Dio und Brutus, wahrscheinlich auch des Agis und Cleomenes (vgl. Schömann zu Ag. p. 93) und die ihnen entsprechenden der beiden Gracchen, sowie die Schrift de profectibus in virtute gewidmet hat. Auch schrieb er auf seine Veranlassung die Tischgespräche, denn Sosius hatte ihn zu ihrer Abfassung aufgefordert: *ᾠήθης τε δεῖν ἡμᾶς τῶν σποράδην πολλάκις ἔν τε Ῥώμῃ μεθ' ὑμῶν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τῇ Ἑλλάδι παρούσης ἅμα τραπέζης καὶ κύλικος φιλολογηθέντων συναγαγεῖν τὰ ἐπιτήδεια.* Nun wissen wir, dass Sosius viermal Consul unter Trajan war und zwar nach Angabe der Fasten suffectus im Jahre 98, ordinarius in den Jahren 99, 102, 107. Vgl. Wyttenbach Animadv. in Plut. T. I. p. 440. Pauly Real-Encycl. VI, 1 S. 1330. Wir wissen aber nicht, ob Plutarch die Bekanntschaft dieses Mannes zuerst in Griechenland oder Rom gemacht hat, denn dass Sosius sich längere Zeit auch in Griechenland aufgehalten hat, geht mit Bestimmtheit aus den Tischgesprächen hervor. So sehen wir II, 1, 1, dass Plutarch mit ihm in Paträ zusammen gewesen war. I, 1 und V, 1, 1 spricht Plutarch von ihrer gemeinschaftlichen Anwesenheit in Athen. IV, 3, 1 erzählt er uns, dass Sosius von Chäronea aus bei der Hochzeit seines Sohnes Autobulus zugegen gewesen war, wenn anders die Lesart an dieser Stelle sicher ist und statt: *ἐν τοῖς Αὐτοβούλου τοῦ υἱοῦ γάμοις συνεώρταζεν ἡμῖν παρὼν ἐκ Χαιρωνείας ὁ Σόσσιος Σενεκίων*, nicht vielmehr *ἐν Χαιρωνείᾳ Σόσσιος Σενεκίων* zu lesen ist.

Dass der vornehme Römer seine Freundschaft mit dem Vater auch auf dessen Söhne übertragen hatte, giebt uns Plutarch Symp. VIII, 10, 1 zu verstehen, wo er zu Sosius sagt: *τοῖς μὲν οὖν σοῖς ἑταίροις ἐμοῖς δὲ υἱοῖς ἐδόκει.*

Ein andrer Freund Plutarchs, der gleichfalls consularischen Rang hatte, ist Mestrius Florus. In seinem Hause spielt die Unterhaltung über den bösen Blick, welche Symp. V, 7 angegeben wird, bei welcher Plutarch mit seinem Verwandten Patrokleus und seinem Freund Soklarus zugegen war. Florus war ein Freund der alten Römischen Sitte und beachtete sie, wie wir aus Symp. VII, 4 sehen, auch in Kleinigkeiten. Möglich, dass Plutarch seine Bekanntschaft schon vorher in Griechenland gemacht hatte, oder wenn dieses nicht, so traf er später mit ihm in Griechenland wieder zusammen, Symp. VIII, 10. An dieser Stelle erscheint er als ein gelehrter Mann und philosophischer Kopf. Plutarch erwähnt auch seinen Sohn Lucius, sowie seinen Schwiegersohn C. Caesernius. Es ist derselbe Consular Mestrius Florus, von welchem Sueton im Leben des Vespasian c. 22 berichtet, er habe einst den Kaiser bei Tische darauf aufmerksam gemacht, dass man richtiger plaustra und nicht plostra sagen müsse. Zum Dank für diese Belehrung wurde er am folgenden Tage von ihm als Flaurus (*φλαῦρος*) begrüsst. Das Geschlecht der Mestrier war übrigens, wie die Inschriften beweisen, in Ober-Italien, namentlich in Brixia, sehr verbreitet, s. Real-Encycl. IV, S. 1887. So machte denn auch Plutarch in seiner Gesellschaft eine Reise durch Gallia Cisalpina, und besichtigte mit ihm das Schlachtfeld von Betriacum. Florus, der die Schlacht wider seinen Willen als Parteigänger Otho's mitgemacht hatte, zeigte ihm auf dem Schlachtfelde einen alten Tempel, um welchen nach der

Schlacht die Todten dermassen aufgehäuft gelegen hatten, dass die obersten Leichen den Giebel des Tempels berührten, v. Oth. 14. Auf dieser Reise kam Plutarch auch nach Brixellum, und sah hier das bescheidene Denkmal des Otho mit seiner einfachen Inschrift, ib. c. 18, sowie nach Ravenna, wo er eine marmorne Büste des Marius erblickte, deren Züge völlig der Herbigkeit und Rauhheit seines Wesens entsprachen, v. Mar. 2.

Aus der sonstigen Zahl der Römischen Freunde sind etwa noch Fundanus und Paccius zu erwähnen. Fundanus ist der Hauptredner in der Schrift *περὶ ἀοργησίας* und erscheint in ihr, nach dem ausdrücklichen Zeugniss seines Freundes Sulla als ein sehr edler, humaner Charakter, der eine ursprüngliche Neigung zum Zorn und zur Leidenschaftlichkeit mit glücklichem Erfolg bekämpft hatte, demgemäss voll Milde im Umgange mit Freunden, Hausgenossen und Sklaven, zu Liebe und Vertrauen gegen Andere geneigt war, eine Neigung, die ihm freilich manche Enttäuschung zuzog. Man gewinnt unwillkürlich den Eindruck, dass Plutarch in dem Charakterbild dieses edlen Römers mehr oder weniger sich selbst porträtirt hat, eine Naivität, die man ihm wohl zutrauen darf. Wahrscheinlich ist dieser Fundanus identisch mit Minucius Fundanus, einem vornehmen Freund des jüngeren Plinius. An ihn sind in dessen Briefsammlung drei Briefe gerichtet I, 9. IV, 15. VI, 6. Ein vierter V, 16 handelt von dem Tode seiner jungen Tochter, darin wird er selbst eruditus et sapiens genannt, ut qui se ab ineunte aetate altioribus studiis artibusque dediderit. Ein gemeinschaftlicher Freund von Sulla, Fundanus und Plutarch war Paccius, dem die Schrift de tranquillitate animi gewidmet ist. Er

hatte sich brieflich an Plutarch mit der Bitte gewandt, ihm etwas über Gemüthsruhe zu schreiben, sowie über einige Punkte im Timäus, die einer sorgfältigen Erklärung bedürften, — περὶ τῶν ἐν Τιμαίῳ δεομένων ἐπιμελεστέρας ἐξηγήσεως. Sein Brief hatte sich etwas verspätet, und da inzwischen ein anderer gemeinschaftlicher Freund, Eros, der sich damals gerade in Chäronea aufhielt, in Folge einer von Fundanus an ihn ergangenen Aufforderung zu einer unerwarteten Reise nach Rom veranlasst wurde, so stellte Plutarch, der den Eros vor Paccius nicht wollte mit leeren Händen erscheinen lassen, über die Gemüthsruhe in aller Eile das zusammen, was er zu seinem eigenen Gebrauche sich notirt hatte. Paccius war, wie Plutarch im Eingange dieser Schrift berichtet, mit dem Kaiser befreundet und einer der berühmtesten Redner des Forums. Aus Römischen Schriftstellern wissen wir nichts über diesen Mann, und ob er mit dem reichen, kinderlosen Paccius zu identificiren ist, dessen Juvenal XII, 99 gedenkt, und dieser wieder mit dem Tragiker Paccius, dessen Alcithoe VII, 12 erwähnt wird, wie Ladewig in Pauly's Real-Encycl. V, S. 1039 vermuthet, muss dahingestellt bleiben

Was nun Plutarchs philosophische Thätigkeit in Rom anlangt, so hielt er, wie wir bereits sahen, Vorlesungen, und ertheilte ausserdem, nach der damaligen Sitte der Philosophen, im Privatgespräch Auskunft über allerlei an ihn gestellte Fragen aus dem Gebiet der praktischen Moral. Er liess sich consultiren, wie man einen Arzt consultirt, und als Seelenarzt hat er sich auch betrachtet. Wie nach damaliger Ansicht im Organismus die falsche Mischung der Säfte physische Krankheiten erzeugte, so war das unrichtige Verhältniss der Vernunft zu den Trieben und Leidenschaften der Seele die Ver-

anlassung zu ethischen Krankheiten. Plutarch lehrte, wie dies Verhältniss beschaffen sein müsse, und gab allerlei Rathschläge an die Hand, wie es herzustellen sei. Er selbst berichtet uns in der Schrift de fraterno amore c. 4, dass er in Rom das Schiedsrichteramt zwischen zwei feindlichen Brüdern übernommen, von denen der eine sich für einen Philosophen hielt. Aber er führte diesen Namen ebenso mit Unrecht als den eines Bruders, und Plutarch sah bald, dass er eine undankbare Rolle übernommen habe. Als er ihn bat, so mit seinem Bruder zu verkehren, wie es dem Philosophen einem Bruder und nicht gebildetem Manne gegenüber zukäme, erhielt er zur Antwort: »ganz recht, wie einem ungebildeten Manne gegenüber; darin aber, dass wir von derselben Mutter geboren sind, kann ich nichts besonderes erblicken« — worauf Plutarch erwiderte: »du scheinst auch darin nichts besonderes zu erblicken, überhaupt von einer Mutter geboren zu sein.«

Es liegt hier die Frage nahe, wie weit Plutarch mit den damaligen Vertretern der Philosophie in Rom bekannt geworden ist, unter denen ja viele Griechen waren. Aber wir können diese Frage nicht beantworten. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass er den berühmten Musonius Rufus kennen lernte. Denn in der Schrift de cohibenda ira wird dem erwähnten Fundanus ein Ausspruch des Musonius in den Mund gelegt, dessen er sich erinnerte. Es heisst daselbst c. 2: καὶ μὴν ὧν γε μεμνήμεθα Μουσωνίου καλῶν ἕν ἐστιν, ὦ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας. Das hat doch nur einen Sinn, wenn eben Plutarch selbst es war, der sich diesen Ausspruch gehört zu haben erinnerte. Von einer zweiten Erwähnung des Musonius in der Schrift de vitando aere alieno c. 7 sehe ich ab, da für mich an der Un-

ächtheit dieser Schrift kein Zweifel ist. Epictet wird von Plutarch nicht erwähnt.

Rom als Hauptstadt der Welt, mit seinem berühmten Namen (*τὸ μέγα τῆς Ῥώμης ὄνομα καὶ δόξῃ διὰ πάντων ἀνθρώπων κεχωρηκός*, v. Rom. 1), mit der Fülle seiner Sehenswürdigkeiten, in dessen Schoosse aller Glanz und alle Herrlichkeit des Erdkreises wie auf einen Punkt sich zusammendrängte, daher es wenige Decennien später vom Sophisten Polemo so treffend als *οἰκουμένης ἐπιτομή* bezeichnet wurde, machte begreiflicherweise auf Plutarch einen gewaltigen Eindruck, dessen Nachklang wir nicht sowohl in einzelnen Aeusserungen, wohin etwa die Erwähnung der *καλὴ Ῥώμη* in der Schrift de sollertia c. 5 zu rechnen wäre — als in der ganzen Art und Weise zu suchen haben, mit welcher derselbe das Römerthum beurtheilt und zu ihm Stellung genommen hat, sowie dem grossen Interesse, welches er für Römische Geschichte bis in sein späteres Alter fortwährend an den Tag gelegt hat. Ebenso wie Polybius, Dionys von Halikarnas und in seiner Weise Strabo, ist auch Plutarch von Bewunderung für die politische Grösse des Römerreichs ergriffen, noch mehr für den alten Geist des Römerthums, dem es gelungen war, ein so gewaltiges Reich zu schaffen. So sehr er sonst auf Grund seiner philosophischen Ansichten geneigt war, dem Glück oder Zufall einen nur mässigen Antheil am Leben der Einzelnen, wie ganzer Völker einzuräumen, so macht er doch bei seiner Betrachtung der Römischen Geschichte hiervon eine Ausnahme. Rom erschien ihm durchaus als vom Glücke begünstigt, und er erblickte in der Römischen Weltmonarchie gleichsam eine providentielle Schöpfung, um der Menschheit nach einer langen Reihe chaotischer Kämpfe zu einer Periode

des dauernden Friedens und des ungestörten Besitzes seiner Glücksgüter zu verhelfen. Die Römische Macht, meint Plutarch im Leben des Romulus c. 8, würde nicht zu ihrer erstaunlichen Höhe gelangt sein, wenn sie nicht von vornherein einen göttlichen, ausserordentlichen Anfang gehabt hätte, und dass er auch den Uebergang des Römischen Freistaates in die Monarchie als etwas providentielles betrachtete, ergiebt sich aus dem Leben des Pompejus c. 75, wo Plutarch meint, der Philosoph Kratippus hätte mit der Begründung und Ausführung dieses Gedankens unschwer die von Pompejus nach der Schlacht bei Pharsalus erhobenen Zweifel und Klagen über die Vorsehung entkräften können. Auch im Unterliegen der Griechischen Macht unter die Herrschaft der Römer erblickte er nicht minder eine göttliche Fügung, v. Philop. c. 17, das heisst etwas Gutes. Am deutlichsten hat er seine Gedanken über das Römerthum in der kleinen nicht vollständig auf uns gekommenen Schrift über das Glück der Römer entwickelt, die man um ihrer stark rhetorisirenden Form und ihres ganzen Inhaltes willen für die Aufzeichnung eines in Rom selbst gehaltenen Vortrages halten möchte, wenn nicht die in ihr hervortretende ziemlich gute Kenntniss der Römischen Geschichte und Sprache uns auf eine spätere Zeit in Plutarchs Leben hinwiese.

Glück und Tugend, heisst es in dieser Schrift, waren schon oft mit einander im Streite, aber noch nicht in einem so gewaltigen als jetzt, bei der Frage, wer von beiden die gewaltige Römische Weltmacht geschaffen. Und die Entscheidung dieser Frage ist für beide wichtig. Man sagt von der Tugend sie sei schön, aber unnütz, die auf sie verwandten Mühen seien fruchtlos. Wird man das fernerhin behaupten

können, wenn das Römerreich ihr Werk ist, wenn es in seiner weltbeherrschenden Grösse durch die Tugend seiner Bürger zu Stande gekommen? Man sagt umgekehrt, das Glück sei nützlich, aber unbeständig, treulos mit seiner Gunst. Wird nicht auch diese Behauptung zu Schanden, wenn sich zeigen lässt, dass das Römerreich seine Grösse und Macht nur dem Glücke verdankt, dass dieses mit ausharrender Treue ihm beständig zur Seite gestanden hat? In der That aber war es eben nur beiden möglich im friedlichen Verein »das schönste aller menschlichen Werke« zu vollenden. »Wie Plato sagt, dass aus Feuer und Erde als den unumgänglichen und ersten Stoffen die ganze Welt entstanden ist, um sichtbar und greifbar zu werden, indem die Erde ihr festen Bestand verlieh, das Feuer Farbe, Gestalt und Bewegung; die in der Mitte stehenden Elemente aber, Wasser und Luft, brachten durch Erweichen und Löschen jene beiden Hauptelemente trotz ihrer Ungleichheit einander nahe, und brachten mit ihnen vermischt die Materie zu Stande — so hat nun auch die Zeit und die Gottheit, welche den Grund zu Rom legten, das Glück und die Tugend mit einander vermischt und verbunden, um unter Verwendung beider Elemente in ihrer Eigenthümlichkeit, für alle Menschen einen in Wahrheit heiligen und segensreichen Herd zu schaffen, ein haltbares Tau, ein ewiges Element, im Wechsel der Ereignisse einen Ankerplatz gegen das Schwanken der Fluth. Denn wie die Naturforscher sagen, die Welt sei keine Welt gewesen, die Körper hätten sich nicht vereinigen und vermischen wollen, um der Natur und allem eine gemeinsame Gestalt zu verleihen, sondern während die einen noch klein und zerstreut durcheinander gingen, von einander abglitten und vor jeder festen Berührung zurückwichen, die

anderen schon festeren und dichteren mit einander gewaltige Kämpfe im wirren Durcheinander vollführten, alles unaufhörlich in chaotischer Brandung durcheinander wogte, voll Verwirrung, Vernichtung und Trümmer, bevor die Erde aus den sich allmälig ansetzenden Theilen einen gewissen Umfang und festen Halt gewann und so auch den übrigen Körpern einen Anhalt in ihr und auf ihr gewährte: so war auch, so lange die grössten Mächte und Reiche unter den Menschen vom Zufall getrieben aufeinander stiessen, da Niemand herrschte, aber alle herrschen wollten, ein unermessliches Wogen und Schwanken in allen Verhältnissen, bis Rom kräftig und gross wurde, theils die Völker und Nationen in seinem Innern, theils die abgelegenen, fremden Reiche innig mit sich verband, und nun die Welt in der Hauptsache Bestand und Sicherheit gewann, und die Herrschaft zu einem geordneten Frieden und einem geschlossenen, festen Kreislauf gelangte.«

Jedenfalls ist eine solche Stelle für Plutarchs geschichtliche und politische Ansichten überaus bezeichnend. Einmal sehen wir daraus, dass ihm so gut, wie wohl den meisten Autoren des Alterthums, der Begriff einer allmäligen Entwicklung in der Weltgeschichte vollkommen fremd war. Denn zu dem Gestalten einer chaotischen Masse ist zwar eine Succession von Veränderungen in der Zeit erforderlich, aber die einzelnen Erscheinungen in und an ihr haben keineswegs eine individuelle Berechtigung und Bedeutung, werden nicht als durch das Voraufgehende bedingt und das Folgende vorbereitend erkannt, sondern erscheinen als rein zufällig und willkürlich entstanden. Es ist dies eine Auffassung, die bei Plutarch in vielfacher Gestalt wiederkehrt und die, um dies gleich hier zu berühren, uns manche seiner Mängel als Historiker

erklärt. Dass in der Geschichte alles dem Gesetz der Causalität unterworfen ist, blieb auch ihm natürlich nicht verborgen, aber er glaubte manchmal, schon eine Einsicht in den Zusammenhang der Ereignisse gefunden zu haben, während er nur ganz äusserlichen zufälligen Momenten eine ungebührliche Bedeutung beimass, und die tieferliegenden Fäden des Zusammenhanges ihm völlig verborgen blieben. Daher sein Haften am Persönlichen, Anekdotenhaften, Kleinlichen. Da er keine Ahnung davon hat, dass grosse Männer eine historische Mission erfüllen, selbst im Dienste der in der Geschichte sich verwirklichenden Ideen stehen, oft gerade also in dem, was ihre Grösse ausmacht, nicht frei und selbständig dastehen, so sucht er alles aus der Freiheit ihrer ethischen Entschliessungen und ihres individuellen Charakters herzuleiten. Daher hat er auch gar keinen historischen, sondern selbst in der Geschichte nur einen moralischen Maassstab der Beurtheilung. Bei einer solchen Auffassung der Dinge darf man sich dann freilich nicht wundern, wenn der Ausbruch des Peloponnesischen Kriegs nicht aus der fortschreitenden Rivalität zwischen Sparta und Athen, sondern aus kleinen Verlegenheiten des Pericles abgeleitet wird. Es ist dies aber, wie wir aus dem folgenden Theil noch ersehen werden, eine einfache Consequenz von Plutarchs philosophischem Standpunkt. Denn der Philosoph geht von der ihn umgebenden anschaulichen Wirklichkeit aus, von der Welt, wie er sie vorfindet. Hinter der flüchtigen, vergänglichen Erscheinung sucht er das Wesen der Dinge zu ergründen. Aber er glaubt auch in jedem Augenblicke die Welt in ihrer Totalität zu haben und des Auseinanderfallens derselben in die Succession der zeitlichen Erscheinungen entbehren zu können. Und darin liegt

sein Irrthum. Das Metaphysische der Welt ist allerdings in jedem Augenblicke in seiner Totalität vorhanden, und so mag diese Betrachtung dem Philosophen genügen, aber es giebt auch noch andere berechtigte Betrachtungen der Welt als die blos auf die Lösung ihres metaphysischen Problems gerichtete, und für sie ist oft gerade das vom grössten Werth, was die philosophische als unwesentlich verschmäht. Nun aber vindicirt der Platonismus der erscheinenden Welt nur insofern eine Realität, als sich in ihr die ewigen, unbeweglichen Ideen abspiegeln. So giebt er sich leicht der Täuschung hin, dass auch die Menschenwelt trotz ihrer Geschichte ewig dieselbe sei, was doch nur in gewisser Hinsicht, nämlich in Bezug auf ihr ethisches Verhalten, richtig ist, und daher kommt wohl die Schwierigkeit für den Platonismus, alles was Geschichte ist, wahrhaft zu begreifen. Nun hatte Plutarch für alles Geschichtliche ein grosses Interesse, aber doch kein eigentlich historisches, sondern ein blos philosophisches Interesse. Daher können auch wohl nur solche Leser, denen an den im Leben wie in der Geschichte auftretenden Personen das ethische Verhalten die Hauptsache ist, weil sich in ihm der metaphysische Kern ihres Wesens am deutlichsten erkennen lässt, an seinen biographischen Bildern ein grosses Gefallen finden.

Zweitens aber erkennen wir aus dieser Stelle, und dies ist für die vorliegende Betrachtung noch wichtiger, dass Plutarch mit der allgemeinen Weltlage seiner Zeit vollkommen zufrieden war, und er theilte diese Zufriedenheit wohl mit den meisten seiner Zeitgenossen und Landsleute. Man sonnte sich mit im blendenden Glanz der Römischen Herrlichkeit. Der Weltfrieden und die Möglichkeit einer behaglichen Existenz, für alle, die sich nicht unvorsichtiger Weise den Zorn

des Römischen Machthabers zuzogen, und es konnten dies überhaupt nur solche, die sich in seiner Nähe befanden, die gesteigerte Sorgfalt der Römischen Regierung für Recht und billige Verwaltung, die entschiedene Hochachtung, welche die Römer für die Griechische Cultur und die glänzende Vergangenheit der Hellenen in Kunst und Wissenschaft an den Tag legten, entschädigten diese vollständig für den Mangel an nationaler Selbständigkeit und Freiheit. Und so sehr auch Plutarch die Grossthaten eines Miltiades und Themistokles bewunderte, so kam es ihm doch nie in den Sinn, seine Nation deshalb zu bedauern, dass sie jetzt nicht gleiche Grossthaten vollbringen konnte. Er rechnet ja die ganze Griechische Geschichte mit allen ihren Kämpfen und Schlachten, mit zur Periode des chaotischen Wirrwarrs, der zum Heile der Menschheit durch die Römische Weltmonarchie, wie er glaubte, ein für allemal beseitigt war. Davon dass das Gebäude dieser Grösse auf gar morschem Grunde stand und schon längst dem vollständigen, baldigen Untergange geweiht war, hatte er keine Ahnung. Wir finden daher in seinen Schriften keine Klagen über den Despotismus der Römischen Cäsaren, wenn er auch das persönlich unwürdige Verhalten einzelner, wie des Nero, missbilligt, von dem er v. Ant. 87 sagt: *οὗτος ἄρξας ἐφ' ἡμῶν ἀπέκτεινε τὴν μητέρα καὶ μικρὸν ἐδέησεν ὑπ' ἐμπληξίας καὶ παραφροσύνης ἀνατρέψαι τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν.* Aber er rechnete es doch auch diesem Nero hoch an, dass er die Griechen zu Korinth in einer Rede für frei und selbständig erklärt hatte, v. Flamin. 12. de sera num. vind. p. 568 A. Daran, dass es eben so nothwendig als möglich sei, durch besondere staatliche Einrichtungen die Welt vor der rasenden Willkür eines Einzigen zu schützen, hat er wohl nie gedacht.

Ebenso wenig finden wir bei Plutarch irgend welche Klagen über das Elend der Zeit, ja auch nur eine Andeutung davon, dass er die Gegenwart irgendwie für schlechter gehalten hätte als die Vergangenheit, dass er etwa mit melancholischem Schmerz auf ihre verschwundene Grösse zurückgeblickt, oder auf eine bessere Zukunft gehofft hätte. Wenn Plutarch in der Schrift an vitiositas c. 1 darüber klagt, dass zu seiner Zeit Leute, die in Ruhe und einer angemessenen praktischen Thätigkeit leben könnten, ohne von Jemand dazu aufgefordert zu sein, sich von selbst kopfüber an den Hof und in die Nähe der Grossen drängen, um irgendwie eine unbedeutende Auszeichnung zu erlangen, und darüber Frau und Hauswesen aufs Kläglichste vernachlässigen, und es selbst nie zu wahrer und dauernder Befriedigung bringen, so ist dies eine rein ethische Reflexion ohne irgend welchen politischen Hintergedanken, etwa an die Nachtheile der alles individuelle Leben erdrückenden Centralisation, und steht auf ganz gleicher Stufe mit der Klage, dass zu seiner Zeit die Beispiele wahrer Bruderliebe so selten seien, de frat. am. 1. v. Aem. Paul. c. 5. In seiner eignen Zeit fand sich Plutarch vielmehr vollkommen wohl, und erblickte alles in ihr im rosigsten Lichte, als ein grosses, weites Feld, auf welchem der gute Mensch dem Ziel seines Lebens, der Tugend, der *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* ungehindert nachstreben könnte, wenn er es eben nur wollte. Plutarch war durchaus Optimist, auch in dieser Hinsicht treu seinem philosophischen System, das trotzdem es die Seele von dem Schmutz der ihr anhaftenden Materie zu läutern gebietet, und sie aus dieser Welt durch Contemplation und Tugendübung zu ihrer wahren Heimath zurückführen will, dennoch die sichtbare Welt in ihrer vollen Schönheit gelten lässt, und das Böse

und Uebel in ihr, das andere durch seine furchtbare Realität beängstigt, für wesenlosen Schein, man kann wohl sagen für ein bloses Misverständniss der Seele erklärt.

Doch kehren wir mit Plutarch aus der geräuschvollen Hauptstadt der Welt in das kleine, bescheidene Chäronea zurück, das von zahlreichen, kleineren Reisen abgesehen, die ihn zeitweilig von der Heimath entfernten, bis an seinen spät erfolgten Tod der Schauplatz seines Lebens geblieben ist. In Chäronea bekleidete er verschiedene öffentliche Aemter, deren Obliegenheiten er sich mit Lust und Eifer unterzog, wie er denn seine sogenannte »politische« Stellung als eine sehr wichtige betrachtete. Interessante Einzelheiten darüber hat er uns in den praecepta rei publicae gerendae aufbewahrt, einer Schrift, die nicht lange nach der Zeit Domitians (c. 19) auf Bitten eines jungen Mannes aus Sardes, Namens Menemachos, geschrieben ist, der in Begriff sich in seiner Vaterstadt den städtischen Angelegenheiten, oder wie er sich ausdrückt, den Staatsangelegenheiten zu widmen, sich an Plutarch mit der Bitte gewandt hatte, ihm politische Lehren mit möglichst zahlreichen aus dem Leben genommenen Beispielen zu ertheilen. Aus dieser Schrift erfahren wir denn, dass Plutarch damals in seiner Vaterstadt die Bau-Polizei unter seiner Verwaltung hatte, also wohl die Würde eines Telearchen bekleidete. »Man rühmt am Epaminondas,« heisst es daselbst c. 15, »dass als er von den Thebanern aus Neid und zum Hohn zum Telearchen erwählt war, er dies Amt nicht vernachlässigte, sondern mit der Erklärung, dass nicht blos das Amt den Mann hebt, sondern auch der Mann das Amt, der Telearchie zu einer grossen und würdigen Bedeutung verhalf, die vorher nichts war als eine gewisse Aufsicht über

das Beseitigen des Düngers von den Gassen und die Ableitung der Flüssigkeiten. Auch ich mag wohl den ankommenden Fremden zum Gelächter dienen, wenn sie mich öffentlich vielfach mit derlei Dingen beschäftigt sehen. Aber hier kömmt mir ein Ausspruch des Antisthenes zu Statten. Als sich Jemand wunderte, dass er einen getrockneten Fisch selbst über den Markt trug, gab er zur Antwort — ich thue es für mich. Umgekehrt sage ich zu denen, die mir Vorwürfe machen, wenn ich dabei stehe, wie Ziegelsteine vermessen, wie Mörtel und Steine herbeigeschafft werden, ich besorge das nicht für mich, sondern für meine Vaterstadt.« Auf diese ebenso interessante wie liebenswürdige Schrift kommen wir noch im zweiten Theile zurück. Für jetzt sei bemerkt, dass aus ihr hervorgeht, wie glücklich sich Plutarch in den Aemtern und Würden seiner kleinen Stadt fühlte, in der er sich gern aufhielt, damit sie nicht noch kleiner würde, v. Demosth. c. 2, und wie er von dem lohnenden Bewusstsein durchdrungen war, sich durch sein uneigennütziges, friedfertiges Auftreten unter den Bürgern, durch sein vermittelndes Einschreiten zu ihren Gunsten bei der Römischen Provinzialbehörde, wirkliche Verdienste um dieselbe erworben zu haben. Uebrigens bekleidete er unter anderem in Chäronea auch einmal das Amt eines *ἄρχων ἐπώνυμος*, Symp. II, 10. VI, 8, 1 und hatte in dieser Stellung besondere Opferschmäuse zu veranstalten. Dass er auch eine Zeit lang von seiner Vaterstadt zum Böotarchen erwählt war, lässt sich wohl aus der Schrift an seni c. 4, verglichen mit praec. reip. ger. 17, schliessen. Ferner hatte er in Chäronea eine einflussreiche und angesehene priesterliche Stellung. Als ein gewisser Lykormas und Satiläus für ihre Familie das althergebrachte Vorrecht der Herakliden, die Stephanephorie,

beanspruchten, unterstützte Plutarch diese Ansprüche, indem er sagte, ganz besonders den Nachkommen des Herakles müssten ihre Ehrenrechte ungeschmälert verbleiben und der Dank für die Wohlthaten, welche jener Heros Griechenland erwiesen, ohne selbst gebührenden Dank und Vergeltung dafür zu empfangen, de ser. num. vind. c. 13.

Noch wichtiger erscheint für uns der Umstand, dass Plutarch auch eine priesterliche Würde in Delphi bekleidete. In den Tischgesprächen bezeichnet er einen gewissen Euthydemus als seinen Mitpriester, Symp. VII, 2, 2. Lange Jahre und bis in sein hohes Alter leitete er als Agonothet die Festlichkeiten bei den Pythischen Spielen, und wie es scheint, hatte er auch die Aufsicht über das Orakel, an seni c. 4. 7. Als man einst beschloss, von diesen Spielen, wegen der vielen Unzuträglichkeiten, die sich dabei herausgestellt hatten, da man nicht allen den Preis zuerkennen konnte, und so nothwendig einige der Unterliegenden verletzen musste, die Logographen und Dichter vom Wettkampf auszuschliessen, erklärte sich Plutarch im Synedrium dagegen und suchte die übrigen Mitglieder dieses Collegiums zu beruhigen, ib. V, 2, 3. Eben dieser seiner Stellung zum Delphischen Orakel verdanken wir mehrere seiner gehaltreichsten Schriften. Sie bestärkte ihn natürlich in der ihm eigenthümlichen frommen Richtung, und sicherlich hätte man ihm diese Würde nicht verliehen, hätte man ihn nicht durch die Eigenschaften seines Charakters und Geistes vor andern dazu für geeignet gehalten. Leider sind wir über die Beamten des Orakels in jener Zeit nicht unterrichtet. Wenn es noch so war, wie in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt, so gab es in Delphi zwei fungirende Priester des Apollo zu gleicher Zeit, die ohne Zweifel ihr Amt lebenslänglich führten. Ausserdem gab es ein Collegium dreier Archonten, auch *βουλευταί* genannt, von denen einer als *ἄρχων ἐπώνυμος* zu betrachten ist, welche ein halbes Jahr lang (*ἑξάμηνον*) die Angelegenheiten des Orakels verwalteten. Als einen solchen *ἄρχων ἐπώνυμος* nennt uns Plutarch einmal seinen Freund Kallistratos.*)

Durch die Tradition seiner Familie, durch seine öffentliche Stellung nicht minder als durch sein eignes zur Mittheilung an andere geneigtes Wesen war Plutarch auf einen lebhaften geselligen Verkehr angewiesen. Welcher Art er war, und welchen Umfang er hatte, können wir aus seinen, wie bereits erwähnt, auf Veranlassung des Sosius Senecio geschriebenen Tischgesprächen entnehmen. In ihnen erscheint uns die auch anderweitig bekannte Sitte jener Zeit, sich bei Tische zur Förderung einer angenehmen, allseitigen Unterhaltung allerlei Fragen aufzugeben, deren Beantwortung theils eine präsente Gelehrsamkeit, theils rasche Geistesgegenwart, meistentheils auch eine launige Wendung des Gesprächs verlangte, von ihrer glänzendsten und anmuthigsten Seite. Solcher geistreichen Unterhaltungen mit den dabei thätigen Personen werden uns von Plutarch gar manche vorgeführt. Ob er bei der Mittheilung derselben eine chronologische Reihenfolge inne gehalten hat, ist nicht recht ersichtlich, doch ist es mir wahrscheinlich vorgekommen, weil Plutarchs Vater und Grossvater, die in der ersten Hälfte der Schrift meist als anwesend und mitredend erscheinen, in ihrer zweiten Hälfte fehlen, vermuthlich weil sie inzwischen gestorben waren. Zu

*) Vgl. über diese Beamten A. Mommsen im Philologus XXIV, 1866. S. 9. 14.

einem andern Schlusse gab uns oben das Zurücktreten seines Bruders Timon Veranlassung. Die Gespräche des neunten Buchs, die sämmtlich in Athen, meist im Hause des Ammonius am Musenfeste stattfinden, bilden einen Cyklus für sich. Etwa bei einem Drittheil der Gespräche, wie I, 4. 6—8. 9. II, 3. 7—9. III, 3—5. 6. 10. IV, 3. V, 4. 7. 10. VI, 1—6. 9. VII, 1. 3. 4. 6. VIII, 5. 9, wird uns die Lokalität der Unterredung nicht genau angegeben, doch scheinen die meisten auch dieser Gespräche nach Chäronea zu weisen. Von den übrigen gehören bestimmt nach Chäronea I, 2, ein Gastmahl bei Plutarchs Bruder Timon; II, 10 ein Opferschmaus bei Plutarch selbst, den er als ἄρχων ἐπώνυμος gab; III, 7—9 ein Opferschmaus bei Plutarchs Vater; V, 5, 6, zur Feier von Plutarchs Rückkehr aus Alexandria; V, 8. 9. VI, 7 bei Aristion zur Feier von Nigers Rückkehr aus der Philosophenschule; VI, 8 wieder ein Opferfest unter Plutarchs Archontat; VI, 10 wieder bei Aristion; VII, 7. 8. VIII, 1. 2 zur Feier von Plato's Geburtstag. Ebenso findet VIII, 6 in Chäronea statt. Ausserdem werden wir nach Athen versetzt, gleich zu Anfang I, 1, ferner I, 10 bei einem Siegesschmaus, den Plutarchs Freund, der Dichter Serapion, als Chorege der Leontischen Phyle, in welcher auch Plutarch das Ehrenbürgerrecht besass, veranstaltete. III, 1—2 beim Musiker Straton auf Anlass eines Opfers, das er den Musen gebracht. V, 1 beim Epikureer Boëthus, als der Komödiendichter Strato den Sieg davongetragen hatte. VII, 9. 10 bei Nikostratus. VIII, 3 bei Ammonius, desgleichen die sämmtlichen Gespräche des neunten Buchs. II, 6 dagegen, wo sich die Gesellschaft in den Cephissus-Gärten des Soklarus befindet, gehört wohl in die Nähe von Chäronea, wenigstens war Soklarus, ein intimer Freund,

vielleicht sogar ein Verwandter von Plutarch und seiner Familie, in Chäronea zu Hause.

Aber die Scene bleibt keineswegs auf Chäronea und Athen beschränkt. Wir kommen II, 1 zu Sosius Senecio nach Paträ. II, 2 nach Eleusis zum Rhetor Glaukias nach Beendigung der Mysterienfeier. Oefter nach Delphi, wie II, 4. 5 zu einem Siegesschmause zu Ehren des Sosikles aus Koronea, der am Pythienfeste unter den Dichtern den Sieg errungen hatte, oder V, 2. VII, 5 zum Pythienfeste, das letztere Mal bei Kallistratos, dem von den Amphiktyonen bestellten Aufseher. Auch VII, 2 ist in Delphi gehalten worden. Doch wir kommen auch nach Hyampolis, zu einem Schmaus am Elaphebolienfeste beim Arzt Philo, IV, 1 — nach Elis zu Agemachus, IV, 2 — nach dem vielbesuchten Badeort Aedepsus auf Euböa, von dem uns eine interessante Schilderung gegeben wird, zum Sophisten Kallistratus, der sich als Badegast daselbst aufhielt, IV, 4—6*) — nach Korinth zur Isthmienfeier beim Oberpriester Lukanios, V, 3 — desgleichen VIII, 4, als Sospis zum zweiten Male den Vorsitz beim Feste führte, nach Thermopylae, VIII, 10 — endlich nach Rom, wo der Karthager Sulla dem Plutarch ein Empfangsfest gab, VIII, 7. 8, und wo wir mehrere Personen, wie Philinus, Tyndares den Lacedämonier, sowie den Grammatiker Theon wiederfinden, denen wir bereits bei Griechischen Gastmählern in Plutarchs Gesellschaft begegnet waren. Unter den Tischgästen finden wir ausser den Mitgliedern der Plutarchischen Familie, zu denen auch Krato (I, 4), Patrokles oder Patrokleias (II, 9. VII, 2, 2) und Firmus (II, 3) gehören, die von Plutarch als γαμβροί bezeichnet werden, was viel-

*) Fabricius hielt ihn ohne weiteren Anhalt für identisch mit dem Kallistratus, dessen Beschreibungen von Bildsäulen uns erhalten sind, s. Jacobs. Philostr. p. XXXVII.

leicht Schwager, aber auf keinen Fall Schwiegersohn bedeuten kann, da Plutarch keine verheiratheten Töchter hatte und einigen Hausfreunden, wie dem bereits erwähnten Soklarus, ferner Aristion und dem Grammatiker Theon, eine bunte Reihe von Gelehrten aller Art, die uns freilich mit wenigen Ausnahmen entweder gar nicht, oder doch nur aus anderen Stellen Plutarchischer Schriften bekannt sind. Zu diesen Ausnahmen gehören ausser dem im vorigen Capitel besprochenen Ammonius (sein Sohn heisst VIII, 3 Thrasyllus, IX, 14 Thrasybulus), Herodes, zweifelsohne der berühmte Herodes Atticus (VIII, 4. IX, 14) und Favorinus (VIII, 10), der zwar als Peripatetiker bezeichnet wird, aber doch wohl kein andrer als der gefeierte, und späterhin bei Hadrian so einflussreiche Redner aus Arelate ist.*) Ihm widmete Plutarch die Schrift de primo frigido. Auch der König Antiochus Philopappus mag erwähnt werden, von welchem I, 10 erzählt wird, dass er einst in Athen in grossartiger Weise eine glänzende Choregie geleistet und darauf an dem schon erwähnten Siegesmahl des Serapion Theil genommen und sich lebhaft an der dabei gepflogenen Unterhaltung betheiligt habe. Ihm widmete Plutarch die Schrift de adulatore et amico. Nach Wyttenbachs Vermuthung (Animadv. in Plut. I p. 417 f.) war er ein Enkel des Antiochus, des letzten Königs von Kommagene, dem Vespasian seine Herrschaft entzogen hatte.**) Frauen waren bei diesen Gast-

*) Bähr freilich in Pauly's Real-Encycl. III. S. 441 hält beide für verschieden; anders urtheilt Westermann comment. p. VII. Beachtenswerth ist die Notiz des Suidas s. v. *Φαβωρῖνος: ἀντεφιλοτιμεῖτο καὶ ζῆλον εἶχε πρὸς Πλούταρχον τὸν Χαιρωνέα εἰς τὸ τῶν συνταττομένων βιβλίων ἄπειρον.* Vgl. Brucker Hist. crit. philos. T. II. p. 167.

**) Sein Grabmal in Athen ist noch vorhanden, cf. C. I. n. 362 mit Böckh's Anmerkungen.

mählern nie zugegen, in Folge dessen die Unterhaltung frei und ungezwungen, stets geistreich und anregend.

Bei solchen Abwechslungen, zu denen die zahlreichen Festlichkeiten und die periodisch wiederkehrenden heiligen Spiele vielfache Veranlassung boten, und so angenehmen häuslichen und geselligen Verhältnissen, konnte Plutarch freilich wohl in Chäronea ein recht behagliches Leben führen. Auch sonst ist er vielfach in Griechenland umhergereist, wie die zahlreichen Stellen seiner Biographien zeigen, in denen er Griechische Lokalitäten oder noch zu seiner Zeit bestehende Sitten und Gebräuche aus eigener Anschauung beschreibt. Darunter kömmt manches interessante vor. So erzählt er im Leben des Aristides c. 19—21, dass noch zu seiner Zeit am 27. Tage des Böotischen Panemus eine Versammlung der Griechen in Platää abgehalten wurde, bei welcher die Platäer zur Erinnerung an die glorreiche Schlacht dem *Ζεὺς Ἐλευθέριος* Opfer brachten. Die Gemälde, mit denen die Platäer nach der Schlacht den Tempel der Minerva ausgeschmückt hatten, waren damals noch völlig wohl erhalten, und die noch alljährlich wiederkehrende Todtenfeier für die Gefallenen wird uns in allen Einzelheiten beschrieben. In Chalcis auf Euböa sah Plutarch noch die öffentlichen Gebäude, welche man einst dem Quintius Flamininus geweiht hatte und las die zu seiner Verherrlichung an ihnen angebrachten Inschriften. Noch immer ernannte man ihm daselbst einen Priester, brachte ihm Opfer, und sang einen zu seinen Ehren gedichteten Paean, der mit den Worten schloss:

πίστιν δὲ Ῥωμαίων σέβομεν
τὰν μεγαλευκτοτάταν ὅρκοις φυλάσσειν·
μέλπετε κοῦραι,

Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον ϑ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν·
ἰήϊε Παιάν, ὦ Τίτε σῶτερ.

vit. Flam. c. 16. Gar mancherlei hat er von Athen zu erzählen. So im Leben des Solon c. 25, dass noch zu seiner Zeit im Prytaneum einige Reste von den ursprünglichen Solonischen Gesetzestafeln aufbewahrt wurden. Im Tempel der *Ἄρτεμις Ἀριστοβούλη* in Melite hatte er noch ein kleines Bild des Themistokles gesehen, welches bewies, dass der Mann nicht bloss an seinem Geiste, sondern auch äusserlich etwas heroisches gehabt habe, v. Themist. c. 22. Im Tempel des Dionysos hatte er die choragischen Dreifüsse gesehen mit der Inschrift: »die Antiochische Phyle siegte, Aristides war Chorag, Archestratus übte den Chor ein«, welche angeblich vom berühmten Aristides herrühren sollten, v. Arist. 1. Im Leben Alexanders c. 69 erwähnt er das noch zu seiner Zeit in Athen vorhandene Grabmal des Inders, der sich einst selbst den Feuertod gegeben hatte. Im Leben Phocions c. 18 das Haus dieses Mannes in Melite, welches mit ehernen Platten geschmückt, im übrigen schlicht und einfach war. Ebendaselbst c. 22 wird von dem Denkmal berichtet, welches Charikles, Phocions Schwiegersohn, für des Harpalus Hetäre Pythonike im Hermeion errichtet hatte, wo man aus der Stadt nach Eleusis geht (*διαμένει γὰρ ἔτι νῦν ἐν Ἑρμείῳ, ᾗ βαδίζομεν ἐξ ἄστεος εἰς Ἐλευσῖνα*). Charikles hatte dafür dem Harpalus 30 Talente in Rechnung gebracht, aber das Denkmal entsprach dieser Summe nicht im mindesten. Auch das unterirdische Gemach war noch vorhanden, in welchem Demosthenes seine rednerischen Uebungen vorgenommen hatte, v. Demosth. c. 7. Kurze Zeit bevor Plutarch nach Athen kam, hatte sich die Geschichte mit dem Soldaten zugetragen, welcher sein Geld

in die Hände von Demosthenes' Bildsäule gelegt, und es nach längerer Zeit durch die von einer daneben stehenden Platane abgefallenen Blätter versteckt, unversehrt wieder vorgefunden hatte, ib. c. 31. Dass er zu Athen die für das Römische Capitol bestimmten Säulen aus Pentelischem Marmor gesehen hatte, wurde schon oben erwähnt. Nicht zu übersehen ist die Art, wie er im Leben des Perikles c. 13 von dessen grossartigen Bauten spricht: »An Schönheit war jedes Werk gleich von Anfang an alterthümlich, aber durch seine frische Kraft ist es bis auf den heutigen Tag ansprechend und neu. So tritt uns an ihnen die Blüthe ewiger Jugendfrische entgegen, welche den Anblick unberührt von der Zeit erhält, als ob in den Werken ein ewig frischer Geist und eine nie alternde Seele wohnte.« Ueberhaupt galt ihm Athen noch immer als die Perle von Griechenland, und als eigenthümlicher Sitz des ächt Hellenischen Wesens, das er als *ϑεοφιλές* und *φιλάνϑρωπον* bezeichnet. Nachdem er im Leben des Aristides c. 27 von der edlen Fürsorge berichtet hat, mit welcher Athen in späterer Zeit für die verarmten Nachkommen dieses edlen Mannes Sorge trug, fährt er fort: »die Stadt giebt auch noch in unserer Zeit vielfache Beweise solcher Menschenfreundlichkeit und Trefflichkeit, und wird deshalb mit Recht bewundert und gefeiert.« Das Bürgerrecht, welches ihm die Leontische Phyle ertheilt hatte, erwähnt er in den Tischgesprächen nicht ohne einen gewissen Stolz.

Aber auch in Sparta war er gewesen. Hier hatte er selbst noch Jünglinge am Altar der Artemis Orthia unter den ihnen ertheilten Schlägen sterben sehen, v. Lyc. 18, v. Arist. 17.*)

---

*) Es erinnert dies an die bekannte Stelle in Cicero's Tusc. II, 14, 34: »Spartae vero pueri ad aram sic verberibus accipiuntur ut multus e visceribus sanguis exeat nonnunquam etiam, ut cum ibi essem audiebam, ad necem.«

Man zeigte ihm die Lanze des Agesilaus, in nichts von einer anderen Lanze verschieden. Ferner bekam er die *Λακωνικαὶ ἀναγραφαί*, eine Art Stadtchronik, zu Gesicht und theilt aus ihnen die Namen von Agesilaus' Frau und Töchtern mit, von denen die letzteren selbst dem Dicaearch zu dessen grossem Leidwesen unbekannt geblieben waren, v. Ages. c. 19. So berichtet er denn auch, dass Kallikrates, einer der Nachkommen des Antikrates, welcher den Epaminondas in der Schlacht bei Mantinea verwundet hatte, noch heutiges Tages die seinen Vorfahren zuerkannte Freiheit von Abgaben in Sparta besitze, *ἣν ἔτι καὶ καθ' ἡμᾶς ἔχει* ib. c. 35, und meldet uns, dass das Grabmal der bei dem grossen Erdbeben i. J. 466 von dem einstürzenden Gymnasium erschlagenen Knaben noch jetzt *Σεισματίας* heisse, v. Cim. 16. Die beiden letzteren Umstände konnte Plutarch allerdings, auch ohne selbst in Sparta gewesen zu sein, von seinem Freund, dem Lacedämonier Tyndares, oder sonst wem gehört haben.

Endlich aber kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Plutarch auch einmal in Asien, und zwar in der Stadt Sardes, dem Sitz des Römischen Statthalters, gewesen ist. Denn die kleine Schrift animine an corporis ist offenbar das Bruchstück eines in Sardes gehaltenen Vortrags, wie sich aus c. 4 ergiebt, wo es heisst: »doch wozu soll ich noch viel von den Leiden der Seele reden? der gegenwärtige Zeitpunkt

Für audiebam wollte Bentley videbam lesen. Aber auch accipiuntur kann nicht richtig sein. Die Herausgeber vergleichen IV, 36, 78: quo te modo accepissem, inquit, nisi iratus essem, und Verr. I, 54, 140: male accipit verbis Habonium. Dergleichen Stellen liessen sich noch viele anführen. Verberibus accipiuntur an sich ist nicht anstössig, wird es aber durch den Zusatz ad necem. Dies sah J. Mähly im Philologus XXIV, 179 und meinte, es werde wohl das ganz gewöhnliche afficiuntur an die Stelle von accipiuntur zu treten haben. Ich vermuthe jedoch, Cicero schrieb acciduntur.

erinnert uns selbst daran. Ihr seht die grosse, bunte, hier versammelte und um die Rednerbühne und den Markt auf und ab wogende Menge. Sie sind nicht zusammen gekommen, um den väterlichen Göttern zu opfern, und um althergebrachte Stammesfeste zu feiern. Sie bringen nicht dem Zeus Askraios*) die Erstlinge der Lydischen Früchte, noch wollen sie den Dionysus mit dem bacchischen Thyrsusstabe in heiligen Nächten und gemeinsamen Festzügen feiern, sondern wie in jährlichen Perioden bringt die Kraft der aufregenden Krankheit ganz Asien hier zu Prozessen und richterlichen Entscheidungen zusammen.« Daran zu zweifeln, dass die kleine Schrift von Plutarch herrührt, ist kein Grund vorhanden. Auch sehen wir ihn ja sonst im Verkehr mit Einwohnern der Stadt Sardes. Wie schon oben bemerkt, war es ein vornehmer Jüngling aus Sardes, Namens Menemachos, der im Begriff, sich an dem öffentlichen Leben seiner Vaterstadt zu betheiligen, nicht lange nach Domitian Plutarch anging, ihm politische Lehren zu schreiben und sie mit möglichst zahlreichen Beispielen aus dem Leben zu versehen, da er in Sardes keine Gelegenheit hatte, das Leben eines mitten im politischen Treiben und den öffentlichen Kämpfen sich bewegenden Philosophen zu beobachten, und sich so an seiner praktischen Thätigkeit ein Beispiel zu nehmen. Auch die Schrift über die Verbannung ist als Trostschrift an einen Mann gerichtet, der die Stadt Sardes hatte meiden müssen. Endlich ist der gelehrte Grammatiker Demetrius aus Sardes zu erwähnen, der auf der Rückkehr von einer Reise nach Britannien Plutarch in Delphi besucht hatte, de def. orac. 2.

*) *Ἀσκραίῳ Διΐ*, doch wohl *Ἀστερίῳ Διΐ*.

VIERTES CAPITEL.

Es ist klar, dass die Zeit, welche Plutarch zu Hause in Chäronea verbrachte, trotz der Aemter, die er verwaltete, überwiegend als freie Mussezeit zu betrachten ist. Er füllte sie aus mit Studien, mit Abfassung seiner höchst zahlreichen Schriften, endlich mit einer praktischen Lehrthätigkeit als Philosoph. Plutarch spricht an verschiedenen Stellen von seiner Schule, sowie von jungen Leuten, welche mit und bei ihm Philosophie studirten. Man vergleiche unter anderem das erste Capitel der Schrift *περὶ τοῦ Ε ἐν Δελφοῖς*. Zu Plutarchs Zeiten war es noch nicht Sitte, dass schon Provinzialstädte sich auf ihre Kosten öffentliche Lehrer der Beredsamkeit und Philosophie hielten. Auch in der späteren sophistischen Zeit war es begreiflicherweise in so kleinen Städten, wie Chäronea, nicht der Fall. Wir müssen uns daher Plutarchs Lehrthätigkeit als eine durchaus freiwillige denken, und dass sie eine sophistische war, d. h. dass Plutarch sich dieselbe bezahlen liess, dürfen wir, bei den günstigen Vermögensumständen, in denen er lebte, und einzelnen Aeusserungen in seinen Schriften, in denen er die Verwerthung der Wissenschaft zum Gelderwerb verurtheilt, nicht annehmen. Vielmehr schickten vornehme Leute aus Plutarchs Bekanntschaft von nah und fern ihre Söhne Studien halber eine Zeit lang auch nach Chäronea. Hier hielt ihnen Plutarch Vorträge über philosophische Gegenstände, nicht in systematischer Reihenfolge eines Cursus, sondern über mehr praktische, frei gewählte Themen, erklärte ihnen Platonische Schriften, ertheilte ihnen endlich auch Bescheid auf besondere Fragen (*προβλήματα*), die sie an

ihn richteten. Ob und wie weit er sich auch auf schriftliche Uebungen mit ihnen eingelassen hat, ist nicht ersichtlich. Die Vorträge waren jedenfalls die Hauptsache. Manche davon wurden späterhin von Plutarch ausgearbeitet und zu besonderen Schriften erweitert. Auf diese Art entstand die Schrift de audiendis poetis, c. 1: *ἃ δ' οὖν ἐμοὶ περὶ ποιημάτων εἰπόντι πρῴην ἐπῆλθε, νῦν πρὸς σὲ γεγραμμένα πέμψαι διενοήθην*, de audiendo, wie der Anfang beweist: *τὴν γενομένην μοι σχολήν, ὦ Νίκανδρε, περὶ τοῦ ἀκούειν ἐπέσταλκά σοι γράψας*, ferner de capienda ex inimicis utilitate. Bei dieser Schrift bemerkt Plutarch ausdrücklich, sie sei fast wörtlich so niedergeschrieben, wie er sie als Vortrag gehalten, c. 1 extr.: *ἅπερ οὖν εἰς τοῦτο πρῴην εἰπεῖν μοι παρέστη, συναγαγὼν ὁμοῦ τι τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀπέσταλκά σοι, φεισάμενος, ὡς ἐνῆν μάλιστα, τῶν ἐν τοῖς Πολιτικοῖς Παραγγέλμασι γεγραμμένων· ἐπεὶ κἀκεῖνο τὸ βιβλίον ὁρῶ σε πρόχειρον ἔχοντα πολλάκις.* So sind auch die Gesundheitsvorschriften (*ὑγιεινὰ παραγγέλματα*), die uns weiter unten beschäftigen werden, nichts als die erweiterte Ausführung eines von Plutarch gehaltenen Vortrags. Derselbe hatte im Kreise der Schule und der Freunde Beifall erhalten, aber der Arzt Glaukus hatte sich, als er von ihm gehört, eine misliebige Kritik desselben erlaubt. Er hatte zunächst den Philosophen das Recht abgesprochen über Dinge zu reden, die in das medicinische Fach schlügen und sie nichts angingen, ausserdem auch einige von den nebenbei vorgebrachten Ansichten bemängelt. Dies gab Plutarch Veranlassung seiner Abhandlung eine dialogische Einkleidung zu geben, in welcher Moschion den Zeuxippus, einen der Zuhörer, nach seinem Streit mit Glaukus und dem Plutarchischen Vortrag selbst befrägt. Zeuxippus ertheilt ihm Bescheid, bringt zuerst das vor, was

Glaukus bemerkt hatte, und geht darauf zu dem gehaltenen Vortrag über, der dann von c. 6 an mit Beseitigung der dialogischen Einkleidung in zusammenhängender Darstellung wiedergegeben wird. Ebenso sind die beiden im Auszug uns erhaltenen Abhandlungen de esu carnium Aufzeichnungen zweier an zwei auf einander folgenden Tagen in seiner Schule über diesen Gegenstand gehaltener Vorträge (vgl. II, 1 mit I, 7: *ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος τοῦ Ξενοκράτους* d. h. in meinem vorgestrigen Vortrage) auf Grund einer von einem Zuhörer an ihn gerichteten Frage, weshalb sich Pythagoras des Fleischessens enthalten. Die Erwähnung der in Griechenland unbekannten Gladiatorenkämpfe, sowie die gerügte Ueppigkeit sinnlicher Genüsse, wie der zerquetschten Gebärmutter trächtiger Schweine (vgl. Plin. XI, 84), oder der barbarischen Sitte Kranichen und Schwänen die Augen zuzunähen und sie dann im Finstern zu mästen (Plin. X, 30), die dem feineren Gefühl der auch in dieser Hinsicht damals noch mässigen Griechen zuwider sein musste, hat mich übrigens auf die Vermuthung gebracht, dass diese Vorträge ursprünglich von Plutarch in Rom gehalten sind. Auch andere Schriften, bei denen dies nicht ausdrücklich gesagt ist, erscheinen doch ihrer ganzen Anlage nach als gehaltene Vorträge, so unter anderen die Abhandlungen de virtute morali, de cupiditate divitiarum, de curiositate, de garrulitate, de vitioso pudore, non recte Epicurum.

Einen ungefähren Begriff von der Art, wie Plutarch seine Vorträge hielt, können wir uns nun aus der Schrift d e a u d i e n d o machen, in welcher er einem jungen Mann, Namens Nikander, der mit Anlegung der Toga virilis der eigentlichen Schule entwachsen war, und sich nun anschickte den Vorträgen der

Philosophen beizuwohnen, gute Lehren giebt, wie solche mit Nutzen anzuhören seien. Da erfahren wir denn hinlänglich, wie es in den Vorträgen der Philosophen zu Plutarchs Zeit herging, und sehen zugleich, dass es zwar im Ganzen dieselbe Art und Weise war, wie wir sie aus allerlei Andeutungen bei Philostratus aus den Hörsälen der Sophisten im Zeitalter Hadrians und der Antonine kennen lernen, aber doch ernster und würdiger gehalten, dass überhaupt Plutarch dem Geist und Treiben seiner sophistischen Zeitgenossen, von denen ja auch viele sich die Popularisirung Stoischer oder Platonischer Philosophie zur Aufgabe stellten, keineswegs so fern steht, als man dies gewöhnlich annimmt und es auf den ersten Anblick leicht scheinen könnte, seine eigene Thätigkeit aber doch als in einem bestimmten Gegensatz zu ihm stehend betrachtete. Wir sehen auch aus den Personen der Tischgespräche, dass er wie mit Philosophen, Aerzten und Künstlern, so auch mit Sophisten und Rhetoren vielfach verkehrte. Herodes Atticus, Favorinus und Kallistratus sind bereits erwähnt. Auch ein gewisser Niger gehörte zu Plutarchs Freunden, der als Sophist in Gallien oder Galatien auftrat (*Νίγρος δ' ὁ ἡμέτερος ἐν Γαλατίᾳ σοφιστεύων*, praec. sanit. c. 16). In der Schrift de odio et invid. c. 6 wird der Ausspruch eines gleichzeitigen Sophisten, dass die Neidischen am ersten zum Mitleiden geneigt sind, gebilligt — *ἀλλὰ καὶ τὸ ῥηθὲν ὑπό τινος τῶν καθ' ἡμᾶς σοφιστῶν, ὅτι ἥδιστα οἱ φθονοῦντες ἐλεοῦσιν, ἀληθές ἐστιν.* Aber die Eitelkeit der eigentlichen Sophisten, die im Gegensatz zu den ernster denkenden als *ῥητορικοὶ σοφισταί* bezeichnet werden, und die sich bei ihren Vorträgen (*ἐν ταῖς ἐπιδείξεσι*) Zurufe wie *θείως*, *δαιμονίως* und ähnliche gefallen liessen, wird getadelt, de se ips. citr. invid. c. 12. Ein eifersüchtiger Wettstreit

mit andern um die Rede erschien dem Plutarch kleinlich und sophistisch, und wenn er auf unnachahmliches d. h. vollendet klassische Muster gerichtet ist, vollkommen unverständig, v. Nic. c. 1. Daher tragen denn auch nur wenige seiner eignen Schriften ein sophistisches Gepräge. Ueberall stand ihm der gediegene Inhalt höher als der blos interessante in Verbindung mit äusserlicher Glätte der Form, Philosophie war ihm wirklich die Hauptsache, und dadurch unterscheidet er sich sehr zu seinem Vortheil von seinem berühmten Zeitgenossen Dio Chrysostomus, der in seinen Reden bei aller Trefflichkeit des Inhalts den Sophisten nirgends verleugnet, wenngleich ihn die Alten mehr als Philosophen denn als Sophisten betrachteten, noch mehr aber von dem späteren Maximus von Tyrus, bei welchem die stete Berücksichtigung der Form und ihre öfters einseitige Bevorzugung auf Kosten des ohnehin etwas dürftigen Inhalts, dem Leser auffallend und störend entgegen tritt.

Doch fassen wir die besagte Schrift etwas näher in's Auge. Das Gehör, sagt Plutarch, ist der empfindlichste Sinn, derjenige, welcher durch die Eindrücke, die er empfängt, am ersten geeignet ist, die Seele zu beunruhigen, sie in Furcht und Schrecken zu setzen.*) Er ist aber auch derjenige Sinn, auf welchen die Vernunft am meisten angewiesen ist. In die Seelen der Jünglinge kann die Tugend nur durch das Gehör eindringen, während das Laster durch gar viele Theile des Körpers an die Seele herantreten kann. »Die Ohren der Jünglinge sind die einzige Handhabe für die Tugend, wenn sie rein sind und nicht durch Schmeichelei verdorben, und

*) In ganz ähnlicher Weise äussert sich Plutarch über den Sinn des Gehörs im Leben des Crassus c. 23.

wenn sie von Anfang an unberührt bewahrt werden von schlechten Reden«. Vor diesen muss man sich so lange hüten, bis andre gute Reden, von der Philosophie dem Charakter wie Wächter eingepflanzt, die leicht beweglichste und der Ueberredung ausgesetzte Stelle derselben eingenommen haben. Ein junger Mensch, der nichts zu hören bekömmt, wird nicht nur ganz untüchtig zur Tugend, sondern auch der Schlechtigkeit zugeneigt sein, seine Seele wird einem unbebauten, brach liegenden Acker gleichen, der üppiges Unkraut aufschiessen lässt. So bringt das Hören den jugendlichen Seelen grossen Nutzen, aber auch grosse Gefahr, deshalb bedarf es für sie einer Anleitung zur richtigen Art des Hörens. Leider wird dies gewöhnlich bei der Erziehung vernachlässigt und das richtige Hören bei den jungen Leuten als selbstverständlich vorausgesetzt. Man übt sie im Sprechen, noch ehe sie daran gewöhnt sind zu hören, während doch der Production die Reception vorhergehen muss. So sieht man denn auch, dass die jungen Leute allerlei unnützes Zeug schweigend und mit Aufmerksamkeit anhören, wo sie aber eine wirklich nützliche Belehrung zu hören bekommen, sie entweder widerwillig aufnehmen, oder geradezu verschmähen. Darum muss es ein Hauptziel der Erziehung sein, die jungen Leute zum Hören der Vernunft geschickt zu machen, sie zu lehren viel zu hören, nicht viel zu reden. Schweigen steht überall der Jugend wohl an. So dürfen sie denn auch Jemand, der zu ihnen spricht, auch wenn ihnen seine Rede nicht gefällt, nicht unterbrechen, sondern müssen ihn ruhig anhören, bis er fertig ist, dürfen auch dann nicht gleich mit der Erwiderung zur Hand sein, sondern müssen erst abwarten, ob der Redende nicht noch etwas zusetzen, oder von

seinen Worten wieder etwas zurücknehmen will. Hierdurch gewinnen sie Zeit, das nützliche, was ihnen gesagt wird, fest aufzunehmen, das unnütze und falsche dagegen, um so gründlicher als solches zu durchschauen. Wie der Neid allem Guten hinderlich im Wege steht, so ist er besonders dem schädlich, der dem Vortrag eines anderen zuhören will. Ihn versetzt das in Betrübniss, was gerade zu seinem Besten dienen könnte. Ein solcher Neid entsteht aus unzeitgemässer Ruhmsucht und ungerechtem Ehrgeiz. Mit einem ruhigen Anhören des Gesagten ist er unverträglich. Er stört und beunruhigt das Nachdenken, welches sich theils mit Betrachtung der eignen Fähigkeit beschäftigt, ob sie hinter der des Redenden zurückstehe, theils die andern Zuhörer in's Auge fasst, ob sie zur Bewunderung hingerissen werden, über ihre Lobsprüche in Bestürzung geräth, und ihnen deshalb zürnt. Das Gesagte hält der Neidische nicht fest, da es ihn bekümmert, dem Weiteren sieht er mit ängstlicher Spannung entgegen, es möchte vielleicht noch besser sein. Er wünscht, dass der Redner möglichst bald aufhöre, gerade wenn er am besten spricht. Wenn der Vortrag zu Ende ist, so beschäftigt er sich nicht weiter mit seinem Inhalt, sondern achtet auf Stimme und Miene der Anwesenden, er stellt sich auf Seite der Tadler, oder stellt ungünstige Vergleiche mit den Vorträgen andrer über denselben Gegenstand an, und ruht nicht eher, als bis er sich selbst um allen Nutzen des Angehörten gebracht hat.

Man höre also einen Vortrag ohne Neid und Ehrgeiz wohlwollend und ruhig mit an. Man wisse es dem Redner überhaupt Dank, dass er das, was er weiss, andern mittheilt. Man bedenke, dass das Gute eines Vortrags nicht eine Frucht des Zufalls, sondern mühevoller Anstrengung ist, und ahme

diese voll Eifer und Bewunderung nach. Bei den Mängeln suche man sich durch Nachdenken die Gründe klar zu machen, aus denen sie hervorgegangen sind, dann werden auch sie dem Zuhörer nützlich sein. Manche Fehler erscheinen uns erst als solche, wenn wir sie an andern sehen. Alsbald müssen wir aber auch zusehen, ob wir selbst davon frei sind. Daher wird es nützlich sein, wenn wir einen Vortrag gehört haben, an dem wir dies oder jenes glauben aussetzen zu müssen, sofort zu versuchen, es im Ganzen oder Einzelnen besser zu machen, durch eine eigene Bearbeitung desselben Thema's. Stellt es sich nun heraus, dass wir selbst nicht im Stande sind, viel besseres zu leisten, so werden wir in der Beurtheilung fremder Leistungen gerechter werden. So wenig aber ein leichtfertiges Verachten derselben gerechtfertigt ist, ebenso wenig darf man sich umgekehrt zu einer unbegründeten Bewunderung hinreissen lassen. Man ertheile dem Redenden, wenn er äusserlich seine Sache gut gemacht hat, einen gewissen Beifall, aber man prüfe sorgfältig und genau den Inhalt seiner Rede, und lasse sich dabei weder durch den Ruhm des Redners, noch den Beifall der Zuhörer, noch die glänzenden Aeusserlichkeiten des Vortrags in seinem Urtheil bestechen. Gar oft wird man durch eine glänzende Diction und einen schmelzenden Ton der Stimme verführt, über den mangelhaften Inhalt hinwegzusehen. Aber nicht auf einen momentanen, äusseren Eindruck kommt es an, sondern auf die nachhaltige sittliche Wirkung, die der Vortrag bei den Zuhörern hinterlässt, und ob eine solche überhaupt zu verspüren sei, das ist für seine Beurtheilung von entscheidender Wichtigkeit, nicht aber die Zierlichkeit des Ausdrucks, der Atticismus der Sprache und dergleichen Aeusserlichkeiten,

auf welche eine verkehrte Moderichtung leider ein zu grosses Gewicht zu legen pflegt.

Als eine Unsitte ist es zu rügen, den Vortragenden durch allerlei Zwischenfragen von seinem Vortrage abzubringen und zu stören. Wenn aber der Redner seine Zuhörer auffordert, Fragen an ihn zu richten und ihm besondere Themen vorzulegen, so wähle man nützliche und zur Sache gehörige Gegenstände, namentlich solche, die der geistigen Richtung des Redenden entsprechen. Man nöthige nicht einen Redner, der seine Stärke in der Behandlung ethischer Fragen hat, zu Erörterungen über physikalische und mathematische Probleme und umgekehrt. Es ist dies nicht blos an sich verwerflich, sondern bringt auch den, der es thut, in den Verdacht einer böswilligen, feindseligen Gesinnung. Auch dränge man sich mit seinen Fragen nicht vor, sondern frage nur, wenn man wirklich etwas zu fragen hat. Ueber ethische Punkte, über die man im Unklaren ist, ersuche man den Redner, wenn der Vortrag zu Ende ist, noch in besonderem Gespräch um Auskunft. Gerade dadurch unterscheidet sich der Philosoph vom Sophisten, dass der letztere, wenn er das Katheder verlässt, in den sonstigen Verhältnissen des Lebens sich klein und unbedeutend zeigt, während beim Philosophen oft gerade das freimüthige Wort, das er dem Einzelnen ertheilt, vom grössten Werthe ist.

Wie aber der Redner stets auf seine Zuhörer Rücksicht nehmen muss, so müssen es umgekehrt auch die Zuhörer auf den Redner, und zwar Rücksichten des Anstands und der Schicklichkeit. Es ist nicht Recht, mit kalter, affectirter Miene dazusitzen, ohne ein einziges Zeichen des Beifalls zu spenden und wäre es auch nur durch einen heitern, freundlichen Blick. Ebenso verkehrt ist es freilich bei jedem Worte mit ungemessenen Lobeserhebungen herauszuplatzen, wodurch man dem Redenden selbst nur lästig wird und das ganze Auditorium in unpassender Weise stört. Einem Redner soll man stets mit Wohlwollen zuhören, es wird sich auch nicht leicht ein Vortrag finden, der bei noch so grossen Schwächen nicht auch seine guten, lobenswerthen Seiten hätte. Diese anzuerkennen, muss der Zuhörer stets bereit sein. Auch hat er sich durchgehends einer angemessenen Haltung zu befleissigen, sein Auge muss aufmerksam auf den Sprechenden gerichtet sein, er darf nicht mürrisch dreinsehen, nicht zerstreut umherblicken, den Körper hin und her bewegen, ungeziemend die Beine übereinander schlagen, durch Flüstern und Lächeln mit dem Nachbar, oder durch schläfriges Gähnen stören und eine beleidigende Missachtung des Sprechenden an den Tag legen. Selbst die Worte, deren man sich zur Beifallsbezeigung bedient, sind nicht gleichgültig. Daher tadelt es Plutarch, dass statt der ehemals gebräuchlichen Zurufe *καλῶς, σαφῶς, ἀληθῶς*, jetzt Ausdrücke wie *θείως, θεοφορήτως, ἀπροσίτως* in den Hörsälen Eingang fänden, oder dass man durch einen Schwur, wie vor Gericht, seinem Beifall Nachdruck verlieh, oder wenn man ohne Rücksicht auf die Person des Redenden einem Philosophen *δριμέως*, einem alten Manne *εὐφυῶς* oder *ἀνθηρῶς* zurief, wenn man Aeusserungen, wie sie für die sophistischen Redeübungen passen mochten, auf die ernsten Vorträge eines Philosophen anwandte.

Nicht minder hat sich der jugendliche Zuhörer ebenso vor affectirter Gleichgültigkeit wie vor falscher Empfindlichkeit zu hüten, wenn sich der vortragende Philosoph ihm gegenüber zu ernsten Ermahnungen oder einschneidenden Rügen veran-

lasst sieht. Er hat sie vielmehr mit gebührendem Ernst entgegenzunehmen. Selbst wenn der Tadel ein ungerechter zu sein scheint, ist es schön, den Redenden ruhig anzuhören. Erst wenn er mit ihm zu Ende ist, mag ein freimüthiges Wort der Vertheidigung am Platze sein. Auch darf der Jüngling nicht vergessen, dass in der Philosophie, wie in jeder andern Wissenschaft und Kunst der Anfang schwer und mühsam ist, dass aber gar bald bei grösserer Vertrautheit mit dem Gegenstande die Schwierigkeit zugleich mit dem Fremdartigen der neuen Beschäftigung wegfällt. Deshalb darf er sich durch den Anfang nicht zurückschrecken lassen, sondern muss rüstig weiter streben, und auf die Gewöhnung warten, die alles Schöne angenehm macht. Sie wird nicht lange ausbleiben, wird seinen Studien helles Licht verschaffen und ihm grosse Liebe zur Tugend einflössen, ohne welche nur ein unglücklicher oder schlaffer Mensch das weitere Leben ertragen kann, wenn er aus Feigheit von der Philosophie zurückgetreten ist. Allerdings hat die Philosophie für den Anfänger etwas Schwieriges, aber häufig sind die Lernenden selbst daran Schuld. Die einen schämen sich, den Lehrer nochmals zu befragen, und geben sich deshalb den Schein, als hätten sie seinen Vortrag verstanden, andre wollen es sich in Folge falschen Ehrgeizes nicht eingestehen, etwas nicht verstanden zu haben. Beide handeln verkehrt; die einen müssen zu ihrer Beschämung späterhin das nachholen, was sie zur rechten Zeit hätten abmachen können, die anderen sehen sich genöthigt, stets ihre Unwissenheit zu bemänteln und zu verstecken. Vielmehr lasse man sich das lernen und geistige erfassen des nützlich gesagten angelegen sein, auch wenn es nicht leicht fällt, unbeirrt durch das Gelächter derer, denen wegen

ihrer grösseren Befähigung grössere Anstrengung erspart bleibt. Denn wie Jemand, der tüchtig werden will, die Demüthigung des Irrthums nicht scheuen darf, so auch nicht den Spott und das Gelächter, wenn es ihm nur gelingt, seine Unwissenheit los zu werden. Freilich darf der Jüngling auch nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und aus reiner Schlaffheit des Geistes, seinem Lehrer mit allerlei unnützen, gleichgültigen Fragen lästig fallen, die er sich bei einem geringen Grad von Nachdenken und eigner Anstrengung recht gut selbst beantworten könnte, oder auch wohl aus Eitelkeit sich mit Fragen vordrängen, die nicht zur Sache gehören, wodurch er nur sich, den Lehrer und die übrigen Zuhörer unnöthig aufhält. Das was der Lehrer sagt, muss der Zuhörer fest seinem Gedächtniss einprägen, es aber doch immer nur als nützliche Anregung betrachten, die erst durch eignes Nachdenken und selbständige Verarbeitung wirklich fruchtbar werden kann. Denn die eigne Arbeit kann keinem erspart werden, der in der Philosophie wirklich fortschreiten will, dem es nicht um blose sophistische oder historische Routine, sondern um wirkliche Bildung der Seele zu thun ist. Im richtigen Hören muss er den Anfang des richtigen Lebens erblicken.

Wenn uns so die Schrift de audiendo verstattet, einen Einblick in Plutarchs Auditorium zu thun, so wirft sie auch ein gewiss nicht ungünstiges Licht auf die Art, wie er selbst seine Lehrthätigkeit betrachtete, und was er für deren eigentliches Ziel hielt. Wir sehen, dass Plutarch von seinen jungen Zuhörern einen ernsten Sinn verlangte und stets auf ihre sittliche Person einzuwirken sich bemühte, und wirklich in einen persönlichen Verkehr mit ihnen trat. Er wirkte als

Erzieher der Jugend und seine Thätigkeit war eine überwiegend pädagogische. Durch philosophische Belehrung wollte er die Jugend zur Tugend und Sittlichkeit führen, und dies war mehr oder weniger die ausgesprochene Richtung der ganzen damaligen Philosophie. Nur die Mittel der Belehrung und die Art, wie sie dieselben anwandten, war bei den einzelnen Philosophen eine verschiedene, je nach der Schule, zu der sie sich bekannten und ihrer eignen Persönlichkeit. Ziemlich spasshaft klingt ein Vorfall, den uns Plutarch de adul. et amico c. 31 von seinem Lehrer Ammonius berichtet. Als dieser einst in den Nachmittagsstunden eine Vorlesung hielt, und bemerkte, dass einige von seinen Schülern sich nicht mit einem einfachen Frühstück begnügt hatten, befahl er seinem Freigelassenen seinen eignen Sklaven auszuhauen, weil er ohne Essig nicht frühstücken könnte, zugleich aber blickte er seine Schüler an, so dass die Schuldigen unter ihnen sich von seiner Zurechtweisung getroffen fühlten. Fürwahr eine drastische Symbolik.

Mit seinen ehemaligen Zuhörern blieb Plutarch auch späterhin in einem regen, freundschaftlichen Verkehr. Manche von ihnen erhielten als Zeichen seiner wohlwollenden Gesinnung von ihm Schriften übersandt und dedicirt, die zum Theil selbst, wie wir sahen, aus gehaltenen Vorträgen hervorgingen. Dies bringt uns auf Plutarchs Studien und Schriftstellerei. Plutarch las viel und gern und besass eine auserlesene Handbibliothek, die manche besonderen Schätze enthielt, vgl. Symp. V, 2, 8. Doch fehlte es ihm in Chäronea an einer grösseren Bibliothek und dem, was man sonst litterarische Hülfsmittel nennt. Auch anregende Gespräche wurden ihm daselbst nur ausnahmsweise zu Theil, vgl. v. Demosth.

c. 2. περὶ τοῦ Ε c. 1. Aus dem, was er las, verfertigte er sich Auszüge und Sammlungen, in die er auch das eintrug, was er selbst gelegentlich gehört, gesehen und gedacht hatte. In diesen Sammlungen fand er denn allezeit Stoff, sowohl zu seinen Vorträgen, als seinen grösseren Ausarbeitungen. Daher ist fest zu halten, dass Plutarch nicht jeden Autor, den er im Vorbeigehen einmal gelegentlich citirt, auch jedesmal gelesen, bei seiner Ausarbeitung zur Hand gehabt und als Quelle seiner eigenen Darstellung benutzt haben muss. Die Schriften, die er verfasste, waren grösstentheils Gelegenheits-Schriften. Festliche Vorfälle im Kreise seiner Bekannten und Freunde gaben ihm Veranlassung zur Abfassung oder Herausgabe irgend einer Abhandlung. Andere verfasste er auf ausdrücklichen Wunsch derselben. Dies sahen wir schon oben von den Tischgesprächen, von den praecepta gerendae rei publicae, von der Schrift über die Gemüthsruhe. Auf den Wunsch seiner Söhne ist die Schrift über die Weltschöpfung im Platonischen Timäus verfasst. Auch zur Abfassung seiner Biographien wurde er von andern aufgefordert. Dies lässt sich mit einer Stelle aus der Vorrede zum Leben Timoleons belegen, p. 235, die uns zugleich erkennen lässt, dass Plutarch in seinen schriftlichen Arbeiten ein wirksames Mittel zur Veredlung seines eignen Charakters erblickte. »Ich habe um andrer Willen unternommen, Biographien zu schreiben,« heisst es daselbst, »aber ich bleibe auch um meiner selbst Willen mit Freuden dabei, indem ich versuche mittelst der Geschichte wie mit einem Spiegel mein Leben zu schmücken und den Tugenden jener Männer ähnlich zu machen. Denn es ist ja fast nichts andres als ein inniger Verkehr und ein Zusammenleben mit ihnen, wenn wir einen jeden derselben der Reihe nach an der Hand

der Geschichte wie einen Gastfreund bei uns empfangen, ihn freundlich willkommen heissen, und uns vergegenwärtigen »wie gross er war und wie trefflich«, indem wir das wichtigste und schönste aus ihren Thaten uns durch die Erkenntniss aneignen.

Fürwahr, wo gäb' es grössere Freude wohl als die?
und etwas wirksameres unsre Sitten zu verbessern? Durch unsre Beschäftigung mit der Geschichte und durch die Gewohnheit des Schreibens, indem wir dabei das Andenken an die besten und berühmtesten Männer in unsere Seele aufnehmen, setzen wir uns in den Stand alles Schlechte, Boshafte, Unedle, was etwa der durch die Nothwendigkeit gebotene Verkehr mit Leuten unsrer Umgebung an ihr abgesetzt hat, wieder abzustreifen und zu entfernen, dadurch, dass wir unsre ruhige, stille Betrachtung auf die schönsten Vorbilder richten.«

Ueber die Entstehungszeit der Schriften und ihre chronologische Reihenfolge habe ich so wenig wie andre vor mir etwas ermitteln können. Nachweislich fallen jedoch die meisten in Plutarchs reifere Lebenszeit und sind nach Domitian geschrieben. Ich habe keine Schrift gefunden, der mit Bestimmtheit eine frühere Abfassungszeit beizulegen wäre, wenn man nicht vielleicht annehmen will, die Schrift über den Aberglauben, in der es c. 8 von den Juden heisst: *ἀλλὰ Ἰουδαῖοι σαββάτων ὄντων ἐν ἀγνάπτοις καθεζόμενοι τῶν πολεμίων κλίμακας προστιθέντων καὶ τὰ τείχη καταλαμβανόντων οὐκ ἀνέστησαν*, sei bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Als eine der frühsten Schriften wäre die Abhandlung über die Musik anzusehen, da der Verfasser gleich in den ersten Worten der Einleitung als seinen und seiner Bekannten schönsten Schmuck

den wissenschaftlichen Eifer seines Lehrers Onesikrates betrachtet, wenn nicht die durchgehende auffällige Vernachlässigung des Hiats nebst anderen Gründen die Aechtheit dieser Schrift sehr zweifelhaft und unwahrscheinlich machte. Die Schrift de se ipsum citra invidiam laudando kann wenigstens nicht in die spätesten Lebensjahre Plutarchs fallen, da er sich in c. 20 ausdrücklich von der Zahl der Greise ausschliesst. In der Schrift de primo frigido c. 12, 5 beruft sich Plutarch zum Beleg seiner Behauptung, dass das Wasser beim Gefrieren durch die gewaltsame Zusammenziehung der Oberfläche sogar Schiffe zertrümmere, auf die Erzählung derjenigen, die jetzt mit dem Cäsar am Ister überwintert hatten. Clinton Fast. Rom. p. 93 bezieht dies Ereigniss auf die Expedition Trajans im Winter 105—106, und die Schrift muss demnach bald nach dieser Zeit verfasst sein. Für die Abfassungszeit der Abhandlung de facie in orbe lunae lässt sich vielleicht der Umstand verwenden, dass in c. 19 eine kürzlich dagewesene totale Sonnenfinsterniss erwähnt wird, welche zur Mittagszeit eintretend an verschiedenen Punkten des Himmels eine Menge Sterne sichtbar werden liess und der Luft die Farbe der Dämmerung verlieh. Die Verwendung selbst muss ich anderen überlassen.*) Für die Biographien ist eine Stelle im Leben des Sulla c. 21 von Belang. Es wurden nämlich, wie es daselbst heisst, von

*) In der Abhandlung von J. Zech astron. Untersuch. über die Finsternisse des klass. Alterthums Lpz. 1853 wird diese Stelle nicht berücksichtigt. Gelder zu Theo Smyrn. Arithm. p. IX bemerkt nach Pingré l'art de vérifier les dates, dass in der Zeit Plutarchs Sonnenfinsternisse stattfanden in den Jahren 50, 83, 113 und 118. Welche von diesen in Griechenland als totale Finsterniss sichtbar war, scheint von Pingré nicht angegeben zu sein. Uebrigens fand auch beim Tode Nerva's i. J. 98 eine Sonnenfinsterniss statt, s. Aurel. Vict. epit. 12, 12: eoque die quo interiit solis defectio facta est. vgl. Clinton fast. Rom. S. 84.

der i. J. 85 v. Chr. gelieferten Schlacht bei Orchomenos noch zu Plutarchs Zeiten viele barbarische Bogen, Helme, Stücke von eisernen Panzern und Schwertern im Schlamm der Sümpfe aufgefunden — *σχεδὸν ἐτῶν διακοσίων ἀπὸ τῆς μάχης ἐκείνης διαγεγονότων.* Daraus ergiebt sich, dass Plutarch seine Biographien, wenigstens die des Sulla, in ziemlich vorgerücktem Alter, nicht viel vor 115, also in der späteren Regierungszeit Trajans verfasst hat.

Von sonstigen Begebenheiten aus dem Leben Plutarchs wissen wir nichts, bis auf eine kleine Anekdote, welche uns Gellius N. A. I, 26 aus einer mündlichen Mittheilung des Philosophen Taurus aufbewahrt hat. Plutarch, erzählte Taurus, liess einst einem Sklaven, einem nichtsnutzigen, frechen Burschen, der aber etwas gelesen und einige philosophische Vorträge mit angehört hatte, wegen irgend eines Vergehens die Tunica abziehen und befahl, ihn mit der Peitsche auszuhauen. Die Execution ging vor sich, aber der Sklave protestirte, er habe, da er nichts Böses begangen, keine Schläge verdient. Zuletzt fing er laut an zu schreien, und begnügte sich nicht mehr mit Klagen und Betheuerungen seiner Unschuld, sondern fing an auf seinen Herrn ernstlich zu schelten und ihm Vorwürfe zu machen. Er sei keineswegs so, wie es sich für einen Philosophen gezieme, zornig sein sei schimpflich. Er habe oft über das Uebel des Zorns gesprochen, auch ein sehr schönes Buch *περὶ ἀοργησίας* geschrieben. Mit dem Inhalt jenes Buches aber stimme es keineswegs, dass er jetzt von masslosem Zorn ergriffen, ihn so unbarmherzig züchtigen lasse. Da entgegnete Plutarch langsam und in ruhigem Tone: »weshalb willst du aus deinen Schlägen darauf schliessen, dass ich zornig bin? Kannst du aus meiner Miene, meiner Stimme,

meiner Farbe, oder auch blos aus meinen Worten entnehmen, dass ich zürne? So viel ich weiss, habe ich weder wild blickende Augen, noch einen verzogenen Mund; ich schreie nicht unmässig, ich schäume nicht, bin nicht geröthet, ich sage nichts, dessen ich mich zu schämen und was ich zu bereuen hätte, ich bin überhaupt gar nicht hastig und aufgeregt. Dies alles aber, wenn du es nicht wissen solltest, pflegen die äusseren Zeichen des Zornes zu sein.« Und bei diesen Worten sagte er zu dem, der die Schläge aufzählte: »Fahre nur immer fort, während wir beide hier disputiren, mit dem, was dir geheissen ist.« Wir sehen, Plutarch liess es sich angelegen sein, auch in kritischen Fällen seiner äusseren Würde als Philosoph nichts zu vergeben.

Wie uns die Schrift de audiendo einen Blick in seinen Lehrsaal verstattete, so können wir uns wohl aus seinen Gesundheitsvorschriften einen Schluss auf die Art und Weise seines häuslichen Lebens erlauben. Danach war er, wie sich ohnehin nicht anders erwarten lässt, in seiner Lebensweise höchst mässig und einfach, hielt auf Ordnung und Regelmässigkeit derselben, ohne jedoch in ängstliche Pedanterie zu verfallen, oder sich selbst unnöthige Entbehrungen aufzuerlegen. Die unmässige Völlerei, wie sie in jener Zeit an den üppigen Tafeln Römischer Grossen herrschte, und wie sie uns zur Genüge aus Seneca, Petron, Juvenal und Martial bekannt ist, bei der man förmlich darauf ausging, durch die raffinirtesten Genüsse den erschlafften Gaumen zu kitzeln und die Gesundheit systematisch zu untergraben, hatte sich auch über Griechenland, so gut wie die übrigen Provinzen des Römischen Reiches verbreitet. Auch hier wurden unsinnige Summen in Gelagen verschwendet, der Magen gewaltsam entleert, um ihn

aufs neue füllen zu können, und ganz sinnlos gleichsam der Gesundheit zum Hohne geschwelgt. Gegen solches Treiben erhob Plutarch im Kreise der Schule seine Stimme, und warnte zunächst alle diejenigen, welche dereinst einem wissenschaftlichen, oder praktisch-politischem Leben sich widmen wollten; denn dass Plutarch selbst und kein anderer unter dem ἑταῖρος zu verstehen ist, dessen Vortrag in dieser Schrift, über deren besondere Einkleidung schon oben gesprochen ist, uns mitgetheilt wird, ist klar. Wir nehmen es nun allerdings dem Arzt Glaukus nicht übel, wenn er die von Plutarch, freilich wie dieser nachträglich behauptet οὐ πάνυ μετὰ σπουδῆς vorgetragene Ansicht verlachte, wonach es als der Gesundheit zuträglich bezeichnet wurde, stets für warme Hände zu sorgen und sie nicht kalt werden zu lassen, denn sonst würde die Wärme nach innen getrieben und erzeuge Fieber-Disposition. Schon eher lässt es sich hören, wenn empfohlen wird, man solle sich auch in gesundem Zustande an mässige Kost und einfaches Wassertrinken gewöhnen, um sich nicht allzu unglücklich zu fühlen, wenn der Arzt im Falle einer Erkrankung uns eine strenge Diät vorschreibt. Einfachheit, wurde ferner gelehrt, sei überhaupt dem Körper zuträglicher, namentlich habe man sich vor Ueberladung mit Speise und Trank zu hüten, wenn man einem grossen Feste, einer unvermeidlichen Einladung und ähnlichen Eventualitäten entgegensehe. Denn in einem solchen Falle sei es eben nicht leicht, seiner gewohnten Einfachheit treu zu bleiben, ohne dadurch den anderen Gästen lästig zu fallen, deshalb müsse man wenigstens nicht mit einem bereits überfüllten Magen oder sonst geschwächtem Körper hinkommen. Es sei eine unvernünftige Gene, ein Gastmahl nicht ausschlagen zu wollen, wenn man

sich nicht ganz wohl fühle. Ein verbindlicher Dank für eine Einladung, eine geistreiche Entschuldigung könne oft ebenso gefallen als eine Annahme der Einladung, wie man ja auch mit irgend einem Scherze seine Mässigkeit bei Tische beschönigen und rechtfertigen könne, ohne dadurch der Gesellschaft lästig zu fallen. Alexander der Grosse wurde als abschreckendes Beispiel aufgestellt. Hatte er doch die Schwäche, im Stadium der Reconvalescenz die Einladung zu einem Zechgelage nicht abschlagen zu wollen, mit dem Tode bezahlen müssen. Aber Glaukus lachte auch hierüber, er fand die Vorschläge schulmeisterlich pedantisch und wollte nichts weiter hören. Moschion freilich war andrer Ansicht, — ἀλλὰ Γλαῦκον μὲν ἐῶμεν, hatte er schon vorher gesagt, ὑπὸ σεμνότητος αὐτοτελῆ βουλόμενον εἶναι καὶ ἀπροσδεῆ φιλοσοφίας, und als er jetzt die von Glaukus bekrittelten Punkte vernommen, war er auf das Uebrige nur um so gespannter. Und so wollen auch wir uns im weiteren von Zeuxippus über Plutarchs Vortrag belehren lassen.

Da wurde denn zunächst der Ausspruch des Sokrates hervorgehoben, man solle sich vor den Speisen und Getränken hüten, die uns zum Essen und Trinken überreden, wenn wir nicht hungrig oder durstig sind. Er verwarf nicht ihren Genuss schlechthin, sondern lehrte blos sie geniessen, wenn ein Bedürfniss dazu vorhanden sei. Aber freilich bleibt diese vernünftige Vorschrift von vielen unbeachtet, und manche können es nicht über sich gewinnen, ein seltenes, ihnen noch unbekanntes Gericht vorübergehen zu lassen. Lieber zwingen sie es ihrem Körper auf, oft blos um andern erzählen zu können, welch seltner Genuss ihnen zu Theil geworden, und sich womöglich von ihnen bewundern und beneiden zu lassen. Ge-

rade dem Seltenen, Unbekannten gegenüber, dessen Genuss doch eigentlich nur in der Einbildung beruht, geziemt es sich Enthaltsamkeit zu üben, denn es ist naturwidrig, den Körper, dessen Begierden durch die Herrschaft der Seele gezügelt werden sollen, gerade umgekehrt durch deren Thätigkeit zu Begierden zu reizen, und die Befriedigung derselben muss ihm besonders nachtheilig sein. Manche freilich, die zu Hause aus Dürftigkeit oder Geiz ihre Begierden streng im Zügel halten, glauben, wenn sie einmal zur Tafel eines reichen Mannes gezogen werden, sich hier vollfüllen zu müssen, als gelte es, sich im Feindesland zu verproviantiren, und müssen hinterher ihre Unmässigkeit mit Unwohlsein und Indigestionen büssen. Einfache Speisen verlocken uns selten dazu, das natürliche Bedürfniss zu überschreiten, dagegen reizen uns die Producte einer raffinirten Kochkunst zur Unmässigkeit, daher muss man ihnen gegenüber besonders auf seiner Hut sein. Und gerade derjenige, der ein Freund der Genüsse ist, muss auf die Erhaltung seiner Gesundheit bedacht sein, denn nur ein gesunder Körper ist ja überhaupt im Stande zu geniessen, während dem Kranken jeder Genuss zuwider ist. Die meisten aber denken erst wenn sie krank sind an eine einfache Lebensweise und selbst dann sind sie geneigt, den Grund ihrer Krankheit lieber in einer krankhaften Beschaffenheit der Luft, oder der Gegend, als in ihrer eignen Unmässigkeit zu suchen. Die meisten Krankheiten entstehen aber weniger aus äusseren Veranlassungen, als aus der innerlich vorhandenen Ueberfüllung der Säfte, ja ohne diese würde wohl auch der äussere Einfluss schadlos vorübergehen, oder wenigstens schnell überwunden werden. Deshalb muss man dafür sorgen, seinen Körper vor dieser Ueberfüllung zu wahren, und ihn stets

leicht und geschmeidig zu erhalten, damit er, auch wenn er einmal einen Stoss erhält, rasch wie ein Kork wieder die Oberfläche gewinnt und emportaucht. Besonders muss man auf seiner Hut sein, wenn sich leichte Unpässlichkeiten als Vorboten einer Krankheit einstellen. Nichts ist verkehrter, als den ermatteten Körper aus reiner Genusssucht mit Gewalt zum Gelage zu schleppen, oder wenn auch dieses nicht, so doch aus verkehrtem Ehrgeiz, um andern sein Uebelbefinden nicht einzugestehen, an der bisherigen Lebensweise nicht ändern zu wollen, sich fortwährend als vollkommen gesund zu geriren, und sich gerade dadurch ein wirklich ernstliches Leiden zuzuziehen, welches sich durch eine vernünftige Diät zur rechten Zeit hätte vermeiden lassen. Jeder Genuss ist ja durch die gesunde, reine Disposition unsres Körpers erst bedingt und wird ohne diese vollkommen illusorisch. Daher hat man für diese vor allen Dingen und zur rechten Zeit zu sorgen, und alle Anzeichen, welche auf eine vorhandene Störung des Organismus schliessen lassen, als mangelnder oder übermässiger Appetit, ein unruhiger, oft unterbrochener Schlaf mit schreckhaften Träumen, auch die auffallenden Erscheinungen unsres psychischen Lebens, nervöse Gereiztheit, besondere Neigung zu Zorn und Furcht, sorgfältig zu beachten. Man wird auch gut thun, erkrankte Freunde zu beobachten, sich nach den Ursachen ihrer Krankheit zu erkundigen, nicht um mit eignen medicinischen Kenntnissen zu prahlen, sondern um zu erfahren, wie ihr leidender Zustand entstanden, um sich in Folge dessen vor ähnlichen Leiden besser wahren zu können.

Der zweite Theil des Vortrags handelt von den für die beiden Klassen von Zuhörern, die Plutarch im Auge hat, er-

forderlichen Leibesübungen. Gelehrte haben zunächst an der täglichen Veranlassung zu lautem Sprechen bei ihren Vorträgen eine treffliche Leibesübung, »denn die Stimme als eine Bewegung des Athems, die nicht auf der Oberfläche vor sich geht, sondern wie in einer Quelle an den inneren Theilen sich kräftigt, vermehrt die Wärme, verdünnt das Blut, reinigt jede Ader, öffnet jede Arterie und lässt in den die Nahrung aufnehmenden und verarbeitenden Organen keine Ansammlung und Verdichtung der überflüssigen Feuchtigkeit wie zu einer Art Bodensatz stattfinden.« Sind wir zu einem eigentlichen Vortrage zu ermüdet, oder fühlen wir uns sonst nicht ganz wohl, so mag lautes Lesen, auch blose Unterhaltung die Stelle des Vortrags ersetzen. Nur muss man sich bei der Unterhaltung vor Schreien und einem heftigen, krampfhaften Sprechen hüten. Nach dem Lesen oder der Unterhaltung kann man vor dem Spazierengehen eine trockne mässige Abreibung eintreten lassen, durch die das Fleisch geschmeidig gemacht und der Athem gleichmässig durch den ganzen Körper zur Vertheilung gebracht wird. Wenn der Körper jedoch überfüllt, oder durch irgend eine Anstrengung erschöpft ist, so muss man eine allzugrosse Anstrengung der Stimme als nachtheilig vermeiden. Die Benutzung kalter Bäder wird als unzweckmässig bezeichnet; man erreiche durch sie zwar scheinbar eine Abhärtung des Körpers gegen äussere Einflüsse, aber sie verstopfen die Poren, beeinträchtigen die Ausdünstung und erzeugen eine nachtheilige Verdichtung der im Körper befindlichen Feuchtigkeit, beanspruchen daher im übrigen eine um so strengere Diät, lauter Uebelstände, die durch den Gebrauch warmer Bäder theils beseitigt, theils vermieden werden. Uebrigens kann man, so lange man sich vollkommen wohl fühlt, das

Bad auch ganz unterlassen. Wenn der Körper der Wärme bedarf, ist eine Salbung am Feuer zuträglich, während die Einwirkung der Sonnenstrahlen stets durch die allgemeine Beschaffenheit der Luft bedingt ist.

Was die Ernährung anlangt, so muss zur allgemeinen Beobachtung grosser Mässigkeit auch noch eine besondere Rücksicht auf die Beschaffenheit der Nahrungsmittel dazukommen, durch deren sorgfältige Auswahl die nachtheiligen Folgen ihrer grossen Menge, wo sich eine solche nicht völlig vermeiden lässt, wenigstens gemildert werden können. Feste und nahrhafte Speisen, Fleisch, Käse, trockne Feigen, gekochte Eier sind, wo nicht gänzlich zu vermeiden, doch nur vorsichtig zu geniessen; man halte sich an leichte und dünne Speisen, wie die meisten Kohlarten, Geflügel, magre Fische. Vor Unverdaulichkeit in Folge von Fleischgenuss muss man sich am meisten hüten, nicht blos weil sie uns sofort beschwert, sondern auch immer böse Folgen zurücklässt. Am besten, man enthält sich des Fleischgenusses ganz und gar, will man aber nicht bis zu einem so entschiedenen Grade der allgemeinen Sitte zuwiderhandeln, so betrachte man Fleisch wenigstens nicht als Hauptnahrungsmittel, sondern nur immer als eine Art Stütze und Unterlage für die andern Nahrungsmittel. Milch ist mehr als kräftige, nahrhafte Speise, denn als Getränk zu verwenden. Wein, mässig genossen, ist nützlich und angenehm, aber man trinke ihn mit Wasser vermischt, auch bloses Wasser dazwischen, wie man sich überhaupt einen täglichen Genuss von zwei bis drei Becher Wasser zur Regel zu machen hat. Zur Erfrischung und Erquickung des Körpers bei Ermattung durch Hitze, Kälte, anhaltendes Sprechen, überhaupt jedwede Anstrengung ist Wasser, auch warm genossen,

viel heilsamer als Wein, der in solchen Fällen immer etwas erhitzendes und aufregendes behält. Förderlich für die Mässigkeit ist eine angemessene Unterhaltung oder geistige Beschäftigung bei der Abendmahlzeit, durch welche unsre Aufmerksamkeit von dem ausschliesslichen Genuss der Speisen gleichsam abgelenkt und die Harpyien durch die Musen verscheucht werden, nur darf man nicht allzu schwierige Untersuchungen, etwa aus dem Gebiete der Logik und Dialektik zum Gegenstande der Unterhaltung wählen, sondern leichte Probleme aus dem Gebiete der Physik, ethische Betrachtungen, historische und poetische Fragen, harmlose Erzählungen, mythologische und musikalische Gespräche, und man muss diese Unterhaltungen so lange fortsetzen, bis die genossenen Speisen sich einigermassen gesetzt haben, und der eigentliche Verdauungsprocess begonnen hat. Eine solche ruhige Unterhaltung bei und nach Tische dürfte zugleich die richtige Mitte abgeben zwischen dem von einigen unmittelbar nach genossener Mahlzeit anempfohlenen Spaziergang oder Schlafe. Die Anwendung starker Vomitive und heftiger Purganzen, um den Körper vor Ueberfüllung zu bewahren, oder gar ihn zu neuer Ueberfüllung misbrauchen zu können, ist, so verbreitet sie auch ist, durchaus verwerflich und nachtheilig. Wo der Körper wirklich einer Erleichterung bedarf, wende man lieber einfache, allgemein zugängliche Mittel, wie mehrtägiges Wassertrinken, Fasten, Klystiere an, als eigentliche Arzneien. Ein regelmässiges, periodisches Fasten dagegen ist zu verwerfen, überhaupt eine in ihren Grundzügen mässige, sonst aber den besonderen Umständen vernünftig Rechnung tragende Diät, einer starren, ängstlich nach Zahlen und Stunden geregelten Lebensweise vorzuziehen, die ohnehin für einen Menschen, der

nicht ein Einsiedlerleben in der Bücherstube, sondern ein Leben im öffentlichen Verkehr unter Freunden und Mitbürgern führen will, nicht durchführbar ist. Es ist ja eine ganz verkehrte Vorstellung, als sei Müssiggang und eine träge Ruhe das der Gesundheit zuträglichste. Man braucht im Interesse des allgemeinen Besten weder geistige noch körperliche Anstrengungen zu scheuen, nur verschwende man sie an keinen unnützen, kleinlichen Gegenständen, die einer wirklichen Anstrengung nicht werth sind. Auch gönne man dem Körper nach gehabter Anstrengung eine angemessene Erholung, ohne ihn jedoch durch einen unvernünftigen Wechsel von erschlaffenden Ausschweifungen und übermässigen Anstrengungen zu zerrütten, und ihn gerade dadurch um die ihm nothwendige Ruhe und Gleichmässigkeit zu bringen. Es kömmt bei der ganzen Lebensweise gar sehr darauf an, was dem einzelnen Körper zuträglich ist, und muss daher von jedem Gebildeten mit Recht eine einigermassen genügende Kenntniss vom Zustande seines eigenen Körpers verlangt werden, dass er die Beschaffenheit seines Pulses, seine Mischungsverhältnisse in Bezug auf Wärme und Trockenheit kenne, dass er selbst wisse, was seinem Körper zuträglich und förderlich sei, und dies nicht erst von dem Arzt erfahren wolle. Eine solche Kenntniss ist nicht schwer zu erlangen, und wenn nun ihr gemäss die ganze Lebensweise eingerichtet wird, so kann man seinem Arzte manche unnütze Bemühung ersparen. Männer der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens werden nicht leicht in den Fehler gemeiner Seelen verfallen, welche aus Geiz ihrem Körper die nöthige Pflege entziehen und ihre Gesundheit vernachlässigen, wohl aber liegt es ihnen nahe, über dem Eifer ihrer wissenschaftlichen Studien in denselben Fehler zu verfallen, ihrem Körper

keine Erholung zu gönnen, wenn er erschöpft ist, sondern mit Gewalt ihren sterblichen, irdischen Theil zu einem Wettkampf der Anstrengung mit dem unsterblichen, himmlischen zwingen zu wollen, und sich dadurch in schwere Krankheit zu stürzen. Sie mögen die Ermahnung Plato's beherzigen, weder den Leib ohne die Seele, noch die Seele ohne den Leib in Bewegung zu setzen, sondern ein gewisses Gleichgewicht der Bewegung wie bei einem Zwiegespann zu beobachten, indem man gerade dann dem Körper die grösste Sorgfalt und Pflege angedeihen lässt, wenn er am meisten zugleich mit der Seele arbeitet und sich anstrengt, und von ihm die schöne, kostbare Gesundheit entgegen nimmt, und es für die schönste Gabe hält, die er uns überhaupt verleihen kann, wenn er uns bei der Erwerbung der Tugend und ihrer Bethätigung in Reden und Handlungen kein Hinderniss in den Weg legt.

Wenn uns nun auch manches in diesen Gesundheitsvorschriften als selbstverständlich und darum überflüssig erscheint, so ist es doch für Plutarchs philosophische Richtung charakteristisch, dass er es nicht verschmäht hat, auch derartige Themen in seinen Vorträgen zu behandeln, und jedenfalls müssen wir ihm das Zeugniss geben, dass er eingehend und in einer eines Philosophen gewiss nicht unwürdigen Weise über die Rücksichten nachgedacht hatte, die ein gebildeter Mensch auf die Erhaltung seiner Gesundheit nehmen müsse, und wenn er sie selbst während seines eignen Lebens genommen hat, so werden wir es natürlich finden, dass er ein hohes Alter erreicht und auch als Greis sich die Frische seines Geistes bewahrt hat. Wenn Hieronymus in seiner Bearbeitung der Eusebianischen Chronik Plutarch in's dritte Jahr der

Regierung Hadrians also in das Jahr 120 setzt, so haben wir in dieser willkommenen Angabe wenigstens eine bestimmte Grenze, über welche wir den Tod Plutarchs nicht zurückverlegen dürfen. Er scheint aber auch nicht viel länger gelebt zu haben. Denn in den Jahren 125—130 vollendete Hadrian das Olympieion in Athen, Plutarch aber sagt im Leben Solons im 32. Capitel, Athen und Plato hätten unter so vielen trefflichen Werken beide ein unvollendetes aufzuweisen, jenes das Olympieion, dieser den *λόγος Ἀτλαντικός*, woraus allerdings zunächst nur hervorgeht, dass diese Biographie vor diesem Zeitpunkt geschrieben ist. Nun berichtet Suidas, Trajan habe Plutarch die Würde eines Consuls verliehen und befohlen, dass keiner von den Verwaltern Illyriens etwas gegen seine Meinung thun sollte: *μεταδοὺς δὲ αὐτῷ Τραιανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲξ τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι.* Georg Syncellus giebt in seiner Chronographie p. 349 dafür das bestimmte Jahr 109 an, indem er schreibt: *Πλούταρχος Χαιρωνεὺς φιλόσοφος ἐπιτροπεύειν Ἑλλάδος ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος κατεστάθη γηραιός.* Dass Kaiser Trajan dem berühmten Philosophen, dem Freund des bei ihm so angesehenen Sossius Senecio consularische Würden verliehen habe, ist an sich durchaus nicht unglaublich, denn dass consularische Ehren seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts auch an Griechen verliehen wurden, steht fest. Man sehe die Belege bei Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (2) Th. I S. 182, wo auch vorliegende Stelle des Suidas angeführt wird. Ebenso wenig hat es etwas unglaubliches, dass mit der Verleihung dieser Würde zugleich gewisse politische oder administrative Functionen verbunden waren, doch lässt es der Ausdruck *ἐπιτροπεύειν* un-

gewiss, welcher Art sie waren. Wenn Suidas von den Verwaltern Illyriens spricht, so bedient er sich wohl der seit Constantinus üblichen Ausdrucksweise, wonach Achaja mit Macedonien, Thessalien und Epirus als erste Diöces der Praefectura Illyrici bezeichnet wurde, und der eigentliche Sinn seiner Worte würde der sein, nach Trajans Anordnung hätten die Beamten Griechenlands, Macedoniens und der angrenzenden Länder nichts ohne Zuziehung Plutarchs vornehmen dürfen. Von einer persönlichen Beziehung Plutarchs zu Trajan findet sich in dessen Schriften keine Spur. Denn der den Apophthegmata regum et imperatorum voraufgeschickte Widmungsbrief an diesen Kaiser ist, wie die Schrift selbst, entschieden untergeschoben. Ebenso beruht die Angabe des Johannes Sarisberiensis, Policr. V, 1 Plutarch sei der Lehrer des Kaisers Trajan gewesen, auf einem dem Plutarch untergeschobenen Machwerk, der sogenannten institutio ad Trajanum, und gehört in das Gebiet der Fabel. Hierüber hat in seiner Weise ausführlich gehandelt Gréard de la morale de Plutarque p. 5 ff.

Auf Plutarchs Tod bezieht sich eine Stelle im Artemidor IV, 72. Hier heisst es, Plutarch habe geträumt, er steige von Hermes geführt in den Himmel. Tags darauf legte ihm Jemand den Traum aus, er werde glückselig sein, denn das Aufsteigen in den Himmel bedeute ein überschwengliches Glück. Plutarch war gerade krank und befand sich in Folge seiner Krankheit schlecht. Bald nachher starb er, und das war es, was ihm der Traum und seine Deutung anzeigte. Das Aufsteigen in den Himmel bezeichnet für einen Kranken seinen Untergang, und grosses Glück ist ein Zeichen des Todes. Denn nur der Todte ist frei von allem Ungemach, und somit wahrhaft glücklich. Dass hier von keinem andern, als dem

Chäronenser Plutarch die Rede ist, darf unbedenklich angenommen werden. Dieser achtete auf Träume, wie wir aus Symp. II, 3, 1 entnehmen können. Ueber die Schicksale seiner Söhne ist uns nichts überliefert. Dagegen wird der Stoische Philosoph Sextus, gleichfalls aus Chäronea gebürtig, der bekannte Lehrer des Kaisers Marc Aurel, von Julius Capitolinus v. Marci c. 3, Eutrop. VIII, 12 und Apulej. Metam. I, 2 als Plutarchi nepos bezeichnet, bei Suidas s. v., *ἀδελφιδοῦς Πλουτάρχου* genannt. Er war also der Sohn seines Bruders Timon oder Lamprias, da wir von einer Schwester Plutarchs sonst nichts wissen. Wie hoch Marc Aurel seinen Lehrer schätzte, geht unter anderem auch aus der Erzählung bei Philostratus vit. Sophist. II, 9 p. 557 hervor. Wenn nun Apulej a. a. O. den Helden seines Romans von sich sagen lässt »Thessaliam, nam et illic originis maternae nostrae fundamenta a Plutarcho illo inclito ac mox Sexto philosopho nepote eius prodita, gloriam nobis faciunt, eam Thessaliam ex negotio petebam«, so hat man wohl unter der Voraussetzung, dass Apulej unter der Person des Lucius sich selbst bezeichne, den Madaurenser zu einem Verwandten Plutarchs machen wollen. Aber diese Voraussetzung entbehrt jedes Grundes, und diese Stelle zeigt uns weiter nichts, als dass Apulej den Plutarch als einen berühmten Mann, den Sextus als dessen Neffen kannte. Anders aber verhält es sich mit zwei Stellen des Sophisten Himerius. Dieser sagt ecl. VII, 4 im Auszug aus einer Rede, in welcher er den Areopag zu Athen um die Vergünstigung des vollen Bürgerrechts für seinen dreijährigen Sohn Rufinus ersucht: *οὗτός ἐστιν ἐκ Πλουτάρχου, δι' οὗ πάντας ὑμεῖς παιδεύετε, οὗτος ἐκ Μινουκιανοῦ, τοῦ διὰ τῆς ἑαυτοῦ φωνῆς πολλοὺς πολλάκις ἐλευθερώσαντος, τὸν ἐκ Νικαγόρου προσήγαγον ὑμῖν, τὸν*

ἐξ ἐμαυτοῦ. Hier wird ausdrücklich behauptet, dass Plutarch zu den Vorfahren des Rufinus gehöre, und es kann wohl füglich an keinen andern Plutarch, als den Philosophen aus Chäronea gedacht werden, theils wegen des Zusatzes *δι' οὗ πάντας ὑμεῖς παιδεύετε*, der nur von einer litterarischen Grösse gesagt werden konnte, theils weil Himerius fortfährt: *σοφιστῶν ὑμῖν καὶ φιλοσόφων λέγω κατάλογον Ἀττικὴν ὄντως εὐγένειαν*, der Titel Philosoph unter den Genannten aber nur auf Plutarch passt, theils endlich weil in or. XXIII, 21, wo der Redner sich über den unverhofft frühzeitigen Tod eben dieses Rufinus beklagt, nächst Minucian und Nikagoras, wiederum Plutarch und zwar in Verbindung mit Musonius und, was wichtiger ist, dem standhaften (*καρτερικός*) Sextus unter den Vorfahren dieses Knaben genannt wird. Es würde sich also aus diesen Stellen ergeben, dass Nachkommen Plutarchs noch im vierten Jahrhundert in der Zeit des Kaisers Julian vorhanden waren, zu welcher Zeit seine Schriften eine allgemein verbreitete Lectüre bildeten, vielleicht als historisches Schulbuch benutzt wurden, wenigstens versteht Westermann comment. p. XVIII die Worte des Himerius in diesem Sinn.

Dass Plutarch schon bald nach seinem Tode ein vielgelesener und benutzter Schriftsteller war, können wir auch sonst belegen. Zwar ist es nach den neusten Untersuchungen nicht richtig, dass Appian, wie man früher allgemein und zuletzt noch Drumann annahm, den Plutarch benutzt hat, aber es steht fest von Aelius Aristides (s. Sintenis ad Plut. Pericl. exc. 3 p. 302 ff.) und Polyaen. Gellius citirt seine Schriften, wie die Tischreden, aber auch verloren gegangene, mehrfach. Auch Galen citirt den Plutarch in der Schrift de dogmate Platonis et Hippocratis. Eine Reminiscenz an

den Anfang der Biographie des Theseus glaubt man in der Apologie Tatians c. 20 gefunden zu haben. Im dritten Jahrhundert citirt und benutzte ihn vielfach stillschweigend Athenäus, desgleichen von den Neuplatonikern Porphyrius, aber auch spätere, wie Proclus (vgl. Gréard p. 307. 313). Wie sehr Plutarch im Zeitalter des Neu-Platonismus geschätzt wurde, beweist Eunapius, der ihn in der Einleitung zu seinen Lebensbeschreibungen der späteren Sophisten als *θειότατος, θεσπέσιος* und *φιλοσοφίας ἁπάσης Ἀφροδίτη καὶ λύρα* bezeichnet.*) Allerlei Excerpte aus Plutarchischen Schriften, darunter auch aus solchen, die wir jetzt nicht mehr haben, nahm Johannes Stobäus in seine Sammlungen auf. Macrobius hat in seinen Saturnalien Plutarchs Tischreden in ausgedehntem Umfange benutzt. Im sechsten Jahrhundert wurde Plutarch fleissig vom Sophisten Sopater gelesen. Das achte bis elfte Buch seiner *ἐκλογαὶ διάφοροι* umfasste Excerpte aus seinen Schriften, unter anderen auch aus den verloren gegangenen Biographien des Krates, Daiphantus, Pindar, Epaminondas, sowie aus einer philosophischen Abhandlung *περὶ φύσεως καὶ πόνων*, in welcher Beispiele von Männern angegeben waren, die ihrer schlechten Naturanlage durch Anstrengung eine Richtung zum Guten gegeben,

*) p. 454 der Didotschen Ausgabe. Er schreibt ferner über ihn: *αὐτίκα ὁ θεσπέσιος Πλούταρχος τόν τε ἑαυτοῦ βίον ἀναγράφει τοῖς βιβλίοις ἐνδιεσπαρμένως καὶ τὸν τοῦ διδασκάλου, καὶ ὅτι γε Ἀμμώνιος Ἀθήνησιν ἐτελεύτα, οὐ βίον προσειπών. καίτοιγε τὸ κάλλιστον αὐτοῦ τῶν συγγραμμάτων εἰσὶν οἱ καλούμενοι παράλληλοι βίοι τῶν ἀρίστων κατὰ ἔργα καὶ πράξεις ἀνδρῶν· ἀλλὰ τὸ ἴδιον [αὐτοῦ] καὶ τοῦ διδασκάλου καθ' ἕκαστον τῶν βιβλίων ἐγκατέσπειρεν, ὥστε, εἴ τις ὀξυδερκοίη περὶ ταῦτα, καὶ ἀνιχνεύοι κατὰ τὸ προσπῖπτον καὶ φαινόμενον, καὶ σωφρόνως τὰ κατὰ μέρος ἀναλέγοιτο, δύνασθαι τὰ πλεῖστα τῶν βεβιωμένων αὐτοῖς εἰδέναι.* Es ist ein Irrthum, wenn Bähr in Pauly's Real-Encycl. V S. 1772 f. auf Grund dieser Stelle von einer verloren gegangenen Selbstbiographie Plutarchs sowie einer von ihm verfassten Biographie seines Lehrers Ammonius berichtet.

umgekehrt eine gute Naturanlage durch Nachlässigkeit verdorben hatten, sowie von solchen, die in ihrer Jugend sehr geringe Fähigkeiten gezeigt aber im späteren Alter noch sehr verständig geworden waren, — und einer Schrift *περὶ ὀργῆς*, von der wir noch ein Fragment im Florilegium des Stobäus haben XX, 70 T. I p. 315. Bemerkenswerth ist, dass Sopater auch schon untergeschobene Schriften, wie über die Flüsse und die Apophthegmen von Königen und Feldherrn excerpirt hat.*) Auch Kirchenschriftsteller, wie Clemens von Alexandria und selbst der heilige Basilius, verschmähten es nicht, sich stillschweigend mit seinen Federn zu schmücken, ein Verfahren, das Byzantinischen Compilatoren, wie einem Zonaras und Michael Psellus, zu bequem schien, um es nicht nachzuahmen. Gerade Plutarchs Berühmtheit und die Nachfrage nach seinen Schriften erklärt es wohl auch, dass ihm schon frühzeitig mancherlei fremdartiges untergeschoben wurde.

Die Stadt Chäronea aber hat das Andenken ihres grossen Mitbürgers bis auf den heutigen Tag bewahrt. Denn in der Kirche des Ortes wird den Fremden noch jetzt ein alter Marmorsessel als Thron des Plutarch gezeigt, wie Hettner in seinen Griechischen Reiseskizzen S. 296 erzählt.

*) Phot. bibl. cod. 161 p. 104 Bekk. Da Photius die Titel der moralischen Abhandlungen meist ebenso, oder doch nur mit geringen Modificationen so angiebt, wie sie in unserer Sammlung lauten, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass die dort citirten *ἀνδρῶν ἐνδόξων ἀποφθέγματα*, die vor den *βασιλέων καὶ στρατηγῶν ἀποφθέγματα* genannt werden, nicht etwa die Laconum et Lacaenarum apophthegmata, sondern eine andre, möglicherweise ächte Apophthegmensammlung bezeichnen, die in der Zwischenzeit vom sechsten bis neunten oder zehnten Jahrhundert, in welchem letzteren aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Sammlung der Moralia veranstaltet wurde, verloren gegangen ist.

ZWEITER ABSCHNITT.

PLUTARCHS SCHRIFTEN.

ERSTES CAPITEL.

Auf die im bisherigen gegebene Darstellung der äusseren Lebensverhältnisse Plutarchs müssen wir einen zweiten einleitenden Abschnitt über seine Schriften folgen lassen, um hierbei die Quellen festzustellen, aus denen eine Kenntniss seiner Philosophie zu schöpfen ist. Denn unter den vorhandenen Schriften ist kaum der dritte Theil rein philosophischen Inhalts, in vielen sind nur einzelne philosophische Gedanken enthalten, die hinter der Fülle positiven gelehrten Materials zurücktreten, wieder andere geben für Philosophie gar keine Ausbeute, unter den rein philosophischen Schriften muss endlich das ächte vom unächten geschieden werden.

Suidas berichtet in einer bereits angezogenen Stelle vom Favorinus aus Arelate: *ἀντεφιλοτιμεῖτο καὶ ζῆλον εἶχε πρὸς Πλούταρχον τὸν Χαιρωνέα ἐς τὸ τῶν συνταττομένων βιβλίων ἄπειρον.* Favorinus suchte also mit Plutarch an schriftstellerischer Productivität und Vielseitigkeit zu wetteifern. Und in der That gehört Plutarch, selbst nur nach seinen vorhandenen Schriften zu urtheilen, zu den fruchtbarsten Schriftstellern des Alterthums, der in dieser Hinsicht mit Aristoteles, Chrysipp und Galen auf gleicher Stufe steht. Bekanntlich zerfallen diese vorhandenen Schriften in zwei Sammlungen von ziemlich grossem Umfange, von denen die eine den Gesammtitel *Βίοι*,

auch wohl *Βίοι παράλληλοι*, die andere *Ἠθικά*, mit lateinischer Bezeichnung Moralia führt. Unter den Lebensbeschreibungen haben wir 23 Paare Parallelbiographien berühmter Griechen und Römer, darunter 19 Paare mit einer besonderen wirklich vollzogenen Vergleichung, 4 ohne dieselbe. Dazu kommen noch vier besondere Biographien des Arat, Artaxerxes, Galba und Otho. Es ist schon längst bemerkt worden, dass die Parallelbiographien weder in den Handschriften noch in den Ausgaben in der Reihenfolge aufgeführt sind, in der sie Plutarch ursprünglich geschrieben hatte. Denn wir wissen, dass das Leben des Demosthenes zum fünften, das Leben des Perikles und Fabius Maximus zum zehnten, das Leben des Dio zum zwölften Buche der *βίοι παράλληλοι* gehört hat und auf diese Stellung ist in unserer Sammlung nicht die mindeste Rücksicht genommen. Das weitere bei Westermann de Plut. vita et script. comment. p. XXI.

Die Moralia umfassen 83 Schriften von sehr verschiedenem Umfange. Einige sind ganz kurz, zum Theil nur unvollständige Bruchstücke ehemals grösserer Abhandlungen; andere zerfallen in mehrere Theile oder Bücher; die Tischgespräche, die übrigens weder vollständig noch in ihrer ursprünglichen Fassung, sondern mehr oder weniger abgekürzt auf uns gekommen sind, sogar in neun Bücher, von denen die acht ersteren je zehn, das letztere funfzehn Abschnitte enthält. Einige Schriften sind nur in der Form einer *σύνοψις* oder *ἐπιτομή*, eines kurzen Auszugs vorhanden. So die Schrift *ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν*, ferner die *σύγκρισις Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου*. Eine Schrift, *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* ist in vollständiger, wenn auch lückenhaft überlieferter Fassung, daneben aber auch in Form eines

kürzeren Auszugs der Sammlung einverleibt. Innerhalb der Sammlung sind die Schriften nach einer ungefähren Zusammengehörigkeit des Inhalts, aber ohne festen durchgreifenden Plan gruppenweise zusammengestellt. Wie wenig dabei auf eine chronologische Anordnung Rücksicht genommen ist, beweist der merkwürdige Umstand, dass die Abhandlung non posse suaviter der Schrift gegen Kolotes voraufgeht, während sie später als diese geschrieben ist. Der Inhalt selbst dieser Schriften ist ein sehr verschiedener. Nur die Hälfte bewegt sich überhaupt auf philosophischem Gebiete, und davon ist wieder nur die Hälfte etwa wirklich ethischen Inhalts. Aber zu den philosophischen Schriften kommt auch eine ganze Zahl rein geschichtlicher Abhandlungen, eine andere Gruppe ist naturwissenschaftlichen Inhalts, wieder andere behandeln Fragen der Litteratur und Kunst, noch andere vermischtes, auch eine Sammlung von Sprichwörtern und die Trümmer einer Abhandlung über Metra sind wenigstens in die neueren Ausgaben der Moralia mit aufgenommen. So verschieden wie der Inhalt ist auch die Form dieser Schriften. Einige sind Abhandlungen, Aufzeichnungen gehaltener Vorträge, daher auch vielfach in der Form rhetorischer Progymnasmen gehalten. Eine nicht geringe Zahl sind in der Form Platonischer oder Aristotelischer Dialoge geschrieben, wieder andere sind reine gelehrte Sammlungen und Notizen, ohne dass sich in ihnen ein besonderer Plan der Anordnung erkennen lässt.

Abgesehen von den Schriften, welche in der Pariser Ausgabe als Pseudo-Plutarchea aufgeführt sind, so sind die übrigen erst in später Byzantinischer Zeit zu einem Corpus vereinigt. Um 500 konnte Johannes Stobäus noch manche Plutarchische Schriften benutzen, die in unserer Sammlung keine Aufnahme

mehr gefunden haben. Um die Zeit des Constantinus Porphyrogenetus (911—959) wurden die noch vorhandenen Plutarchischen Schriften excerpirt, darunter sehr viele, die in unserer Sammlung nicht mehr vorhanden sind. Wir haben darüber das Zeugniss des Johannes Rhosus (s. Wyttenbach praef. p. XXXVIII. LIX), welcher blos noch die Titel der früher gemachten Excerpte vorfand und abschrieb. Nach einer solchen Byzantinischen Excerptsammlung ist wohl auch der Catalog des Lamprias angefertigt, von dem alsbald ausführlicher die Rede sein wird. Die vitae decem oratorum, die gegenwärtig in der Sammlung der Moralia ihren Platz als Plutarchische Schrift gefunden haben, waren noch zu den Zeiten des Patriarchen Photius, der sie fleissig benutzt hat, also bis zur zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, ein herrenloses Schriftwerk. Es kann demnach unsere Sammlung vor dem zehnten Jahrhundert nicht entstanden sein. Und da die ältesten vorhandenen Handschriften der Moralia bis in's elfte Jahrhundert zurückreichen, so lässt sich vorbehaltlich genauerer Aufschlüsse, die eine bis jetzt noch fehlende diplomatische Geschichte der Plutarch-Handschriften uns hoffentlich geben wird, inzwischen wohl soviel sagen, dass ein uns unbekannter Gelehrter im zehnten Jahrhundert auf den Gedanken kam, die noch vorhandenen moralischen Schriften Plutarchs zu sammeln und zu einem Corpus zu vereinigen. Sie waren damals, wahrscheinlich eben in Folge der inzwischen fabricirten Excerpte, schon arg vernachlässigt. Dem Sammler standen vielfach nur schlechte Handschriften zu Gebote, wie dies aus der merkwürdigen Notiz des Pariser Cod. A aus dem dreizehnten Jahrhundert zu einer Stelle de def. orac. p. 412 A hervorgeht: *τὸ χωρίον τοῦτο ἀσαφέστατόν ἐστι, διὰ τὸ πολλαχοῦ*

διαφθαρέντα τὰ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων μὴ δύνασθαι σώζειν τὴν συνέχειαν τοῦ λόγου· καὶ εἶδον ἐγὼ παλαιὰν βίβλον, ἐν ᾗ πολλαχοῦ διαλείμματα ἦν, καὶ μὴ δυνηθέντος τοῦ γράφοντος εὑρεῖν τὰ λείποντα, ἐλπίσαντος δὲ ἴσως εὑρήσειν ἀλλαχοῦ. ἐνταῦθα μέντοι κατὰ συνέχειαν ἐγράφη τὰ διαλείποντα, τῷ μηκέτι ἐλπίδας εἶναι τὰ λείποντα εὑρεθήσεσθαι. τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν χρὴ νοεῖν καὶ πανταχοῦ τοῦ βιβλίου ἔνθα τις τοιαύτη ἀσάφεια εὑρίσκεται. cf. Duebner praef. Plut. Moral. T. II, p. 2. Aus diesem Umstand erklärt sich die ganz ungemeine und dabei doch ungleichmässige Verderbtheit vieler Schriften. Manche waren in ihrer ursprünglichen Gestalt gar nicht mehr vorhanden, sondern bereits halb und halb excerpirt. Einer Sichtung des ächten vom unächten war ein Sammler des zehnten Jahrhunderts nicht mehr fähig, daher denn eben so manches entschieden unächte Werk in die Sammlung Aufnahme gefunden hat. Wo der Sammler die Schrift in der ächten Form nicht mehr auftreiben konnte, begnügte er sich mit dem Auszuge. Wie es freilich gekommen ist, dass die Abhandlung über die Entstehung der Platonischen Weltseele in doppelter Gestalt Aufnahme gefunden hat, ist schwer zu sagen.

Es sind nun aber Plutarchs Schriften bei weitem nicht alle auf uns gekommen. Er selbst erwähnt im Leben des Theseus c. 29 eine Schrift über Herakles, und Gellius I, 1 citirt aus dem Buche Plutarchs »quem de Herculis, quantum inter homines fuit, animi corporisque ingenio atque virtutibus conscripsit.« Auf diese Schrift mag sich wohl auch das Citat bei Arnob. IV, 25 beziehen. Ferner erwähnt Plutarch ein Leben des Daiphantus de virt. mul. c. 2 p. 244 B, aus welchem noch Sopater Excerpte gezogen hatte. Ein Leben des Epaminondas, der beiden Scipionen kennen wir aus v. Ages. c. 28. Pyrrh. c. 8.

Tib. Gracch. c. 21. C. Gracch. c. 10. Eine Biographie des Metellus wird in Aussicht gestellt v. Mar. c. 29, des Leonidas de Herod. malign. c. 32. Aus Jul. or. VI p. 200 B kennen wir ein Leben des Philosophen Krates. Auch dieses lag noch dem Sopater vor. Eine nicht unbedeutende Zahl andrer Biographien zählt der Catalog des Lamprias auf, darunter Kaiserbiographien, und eine Begebenheit aus dem Leben des Tiberius wird nach Plutarch von Damascius bei Photius vit. Isidor. cod. 242 erzählt.*) Lamprias nennt auch ein Leben des Aristomenes, und Plutarch wird über Aristomenes citirt bei Steph. Byz. v. *Ἀνδανία*. Ausserdem erwähnt Plutarch eine Schrift *περὶ ἡμερῶν ἀποφράδων* v. Cam. 19, eine besondere Schrift gegen Chrysipp de rep. Stoic. c. 10. 15 (Lamprias No. 57 nennt *περὶ δικαιοσύνης πρὸς Χρύσιππον βιβλία γ΄*), eine desgleichen über die Platonische Weltschöpfung de procr. an. c. 4 (Lampr. No. 64: *περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*), endlich ein *κυνηγεσίας ἐγκώμιον* de sollert. anim. c. 1, wo man freilich an eine blose Fiction dialogischer Einkleidung denken könnte, indes finden wir bei Lampr. No. 204 eine Schrift *περὶ κυνηγετικῆς*.

Fragmente von verschiedener Anzahl und verschiedenem Umfang sind uns erhalten aûs folgenden 24 Schriften:

1) *περὶ ψυχῆς* in mehreren Büchern, Gell. I, 3, 31. XV, 10. Eine längere Stelle giebt Euseb. praep. ev. XI, 36. Nach ihr zu schliessen war das Werk in dialogischer Form abgefasst, daher hat denn auch Wyttenbach demselben ein längeres Bruchstück aus Stob. Flor. CXX, 28 überwiesen, das dort

*) Plutarch sagt v. Galb. c 2: *Νυμφίδιος γὰρ Σαβῖνος ὢν ἔπαρχος, ὥσπερ εἴρηται, μετὰ Τιγελλίνου τῆς αὐλῆς*. Daraus geht hervor, dass er eine Biographie des Nero entweder schon geschrieben hatte, oder doch schreiben wollte. Denn bekanntlich pflegt er auch auf erst noch zu schreibende Biographien mit einem *ὥσπερ εἴρηται* zu verweisen.

zwar die Ueberschrift *Θεμιστίου*, in einer Handschrift *Θεμιστίου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς* trägt, aber sowohl durch die Personen der Unterredner, Timon und Patrocleus, als auch durch Inhalt und Darstellung sich als Plutarchisch zu erkennen giebt. Nach Wenrich de auctorum Graecorum version. et commentar. Syr. Arab. Armen. Pers. commentatio Lips. 1842 S. 225 giebt es noch eine Arabische Uebersetzung des ersten Buches dieser Schrift.*) Vierunddreissig Citate psychologischen Inhalts aus Plutarch, ohne Nennung der Schrift, aus welcher sie entlehnt sind, giebt Olympiodor in seinem Commentar zum Platonischen Phädon. Wyttenbach glaubte, sie seien einem Commentare Plutarchs zum Phädon entlehnt, aber die Annahme, dass Plutarch einen solchen geschrieben habe, beruht lediglich auf einer Angabe der unächten consolatio ad Apollonium. Derselben Leydener Handschrift, welche den Commentar des Olympiodor enthält, hat Wyttenbach noch zwölf andre kleine Citate psychologischen Inhalts entlehnt, welche die Ueberschrift tragen *ἐπιχειρημάτων διαφόρων συναγωγὴ δεικνύντων ἀναμνήσεις εἶναι τὰς μαθήσεις ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως Πλουτάρχου*. Psychologischen Inhalts sind endlich zwei kleine Abhandlungen, welche Tyrwhitt aus einem Codex Harlejanus unter Plutarchs Namen mit dem Titel *πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη λόγος ιζ΄* und *εἰ μέρος τὸ παθητικὸν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς ἢ δύναμις λόγος ιη΄* herausgegeben hat. Allein die Vernachlässigung des Hiatus und die ganze Behandlungs-

*) Es giebt ausserdem Arabische Uebersetzungen der Schriften de placitis, de cohibenda ira, de capienda utilitate ex inimicis, de virtute morali. Von Syrischen Uebersetzungen weiss Wenrich nichts zu sagen. Inzwischen hat P. Delagarde in seinen Analecta Syriaca Leipz. 1858 eine Syrische Bearbeitung der Schrift de cohibenda ira und einer sonst ganz unbekannten Abhandlung *περὶ γυμνασίας* veröffentlicht.

weise der in Rede stehenden Probleme geben sofort diese Abhandlungen als unplutarchisch zu erkennen.

2) εἰ ἡ τῶν μελλόντων πρόγνωσις ὠφέλιμος, Stob. Flor. III, 49, T. I p. 77. Ecl. I, 5, 19. II, 7, 25.

3) περὶ φιλίας, Stob. Ecl. II, 7, 32. Aus einer ἐπιστολὴ περὶ φιλίας finden sich mehrere Fragmente im Florilegium, aber blos einmal einigermassen sicher unter Plutarchs Namen T. II p. 257, denn ein zweitesmal findet sich der Name nur am Rande der Gesnerschen Ausgabe T. II p. 229, ein drittesmal endlich in der Ausgabe des Trincavelli T. II p. 314, hat also keine kritische Gewähr.

4) κατὰ ἡδονῆς, Stob. Floril. T. I p. 151 sq.

5) κατ' ἰσχύος, ib. T. II p. 314.

6) κατὰ πλούτου, ib. T. III p. 189. 200.

7) ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον, ib. T. I p. 295 sq. II p. 140 (mit einer falschen Lesart wiederholt T. III p. 180). III p. 200. IV p. 104.

8) περὶ ἔρωτος, ib. T. II p. 375. 393. 407.

9) ὅτι οὐ κρίσις ὁ ἔρως, ib. T. II p. 391 sq. vielleicht von der vorigen Schrift nicht verschieden.

10) περὶ διαβολῆς, ib. T. I p. 313, vgl. de coh. ira c. 13. Mit dem Lemma Πλουτάρχου ἐκ τοῦ διαβάλλειν T. II p. 50. 78. Die erstere Stelle ist zu vergleichen mit an seni c. 7 p. 787 C, und daraus der lästige Hiat τὸν φθόνον ἔνιοι τῷ καπνῷ εἰκάζουσι durch die Lesart παρεικάζουσι zu beseitigen.

11) κατὰ εὐγενείας, ib. T. III p. 157, zwei Bruchstücke.

12) ὑπὲρ εὐγενείας, ib. T. III p. 165, wohl aus derselben Schrift, wie die vorigen. Ueber das Verhältniss dieser Fragmente zur Pseudoplutarchischen Schrift de nobilitate wird im folgenden Capitel die Rede sein.

13) περὶ ἡσυχίας, ib. T. II p. 347.

14) περὶ μαντικῆς, ib. T. II p. 357. Lamprias No. 69 nennt περὶ μαντικῆς, ὅτι σώζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκούς, und mit verändertem Titel No. 128: περὶ τοῦ μὴ μάχεσθαι τῇ μαντικῇ τὸν Ἀκαδημαϊκῶν λόγον.

15) περὶ ὀργῆς, ib. T. I p. 325. Sopater bei Photius.

16) ὑπὲρ κάλλους, ib. T. II p. 402.

17) μυθικὰ διηγήματα Julian. or. VII p. 227 A. Lamprias No. 44 μυθῶν βιβλία γ'.

18) πρὸς Ἐμπεδοκλέα βιβλία ι', Hippolyt. refut. haeres. V, 20 S. 208 der Göttinger Ausgabe. Lamprias No. 42 εἰς Ἐμπεδοκλέα περὶ τῆς ε' οὐσίας βιβλία ε', offenbar verdorben. Die Stelle des Hippolyt, welche in den Sammlungen Plutarchischer Fragmente noch keine Aufnahme gefunden hat, lautet: πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν τῇ Φλιοῦντι τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια. ἔστι δὲ παστὰς ἐν αὐτῇ, ἐπὶ δὲ τῆς παστάδος ἐγγέγραπται μέχρι σήμερον ἡ πάντων τῶν εἰρημένων λόγων ἰδέα. πολλὰ μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ἐπὶ τῆς παστάδος ἐκείνης ἐγγεγραμμένα, περὶ ὧν καὶ Πλούταρχος ποιεῖται λόγους ἐν ταῖς πρὸς Ἐμπεδοκλέα δέκα βίβλοις.

19) περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δαιδάλων, Euseb. praep. ev. III, 1. Wahrscheinlich aus derselben Schrift das kürzere Citat ib. III, 8.

20) Στρωματεῖς. Ein längeres Fragment, in welchem die kosmologischen Principien der ältesten Philosophen, aber auch des Epikur und Metrodor gegeben werden, zum Theil in der Art ganz flüchtiger Excerpte, ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου Στρωματέων bei Euseb. pr. ev. I, 8. Nach Inhalt und Darstellung unplutarchisch.

21) Ὁμηρικαὶ μελέται. Gellius II, 8. 9 citirt aus dem

zweiten librorum, quos de Homero composuit. Den Griechischen Titel geben Schol. Eurip. Alc. v. 1150. Etym. M. v. ἀνεμοτρεφὲς κῦμα und Galen de dogm. Hippocr. et Platon. III, 2.

22) Scholien zu Hesiod. Plutarch wird vielfach in unsren Scholiensammlungen zu den Werken und Tagen als Kritiker und Exeget citirt. Eine Reminiscenz »apud Plutarchum in quarto in Hesiodum commentario« giebt Gellius XX, 8.

23) Scholien zu Arat. In unsren Arat-Scholien wird Plutarch achtmal citirt. Lamprias No. 117 nennt αἰτίαι τῶν Ἀράτου διοσημείων.

24) Scholien zu Nikanders Theriaca. Plutarch wird von Steph. Byz. v. Κορώπη unter den ὑπομνηματίσαντες Nikanders aufgeführt. Einmal wird er in unsren Scholien zu Ther. v. 94 citirt. Lamprias No. 118 giebt den Titel εἰς τὰ Νικάνδρου Θηριακά.

Nehmen wir zu den im bisherigen aufgezählten Schriften eine nicht unbedeutende Zahl Fragmenta sedis incertae, so erscheint der Umfang von Plutarchs schriftstellerischer Thätigkeit ausserordentlich. Wahrhaft colossal aber, wenn wir den angeblich von Plutarchs Sohne Lamprias verfassten Catalog der Schriften seines Vaters in's Auge fassen, welcher 210 Nummern aufweist, darunter zwar mehrere Schriften zweimal nennt, dafür aber auch mehrere Schriften, selbst solche, die in mehrere Bücher zerfallen, unter einer Numer zusammenfasst, obenein aber nicht einmal vollständig auf uns gekommen ist. Nun hat zwar A. Schäfer in seiner commentatio de libro vitarum decem oratorum Dresd. 1844 p. 27 gezeigt, dass dieser Catalog keineswegs von Plutarchs Sohne Lamprias, den es überhaupt nicht gegeben hat, auch nicht in Plutarchs Zeit, vielmehr nicht lange vor Suidas von einem

späteren Grammatiker wahrscheinlich nach einer Byzantinischen Excerpten-Sammlung gemacht ist. Auch sind die Angaben der Titel, soweit wir sie mit den Titeln unsrer Handschriften oder glaubwürdiger Citate vergleichen können, keineswegs genau, und ächtes wird in buntem Durcheinander neben unächtem aufgeführt. Aber es berechtigt uns nichts, die Namen der Schriften geradezu für erdichtet zu halten, und es muss wenigstens die Möglichkeit zugestanden werden, dass Plutarch die in diesem Catalog angegebenen Schriften auch wirklich geschrieben hat, oder dass sie ihm wenigstens in der Zeit des Constantinus Porphyrogenetus, in der sie excerpirt wurden, beigelegt waren. Unter den 210 Numern des Lamprias geben nun 25 Numern die 50 noch jetzt vorhandenen Biographien, 64 Numern noch jetzt vorhandene moralische Abhandlungen, 24 Numern sind Titel von Schriften, Abhandlungen und Biographien, deren Existenz anderweitig bezeugt ist. Folglich bleiben immer noch 7 Biographien und mindestens 100 philosophische Schriften vermischten Inhalts. Bedenkt man nun ferner, dass der Catalog, wie gesagt, vor seinem Schlusse abbricht, dass keineswegs alle vorhandenen Schriften in ihm aufgezählt sind, dass auch manche von denen vermisst werden, deren Existenz uns anderweitig bekannt ist, so muss man in der That mit Suidas von einem ἄπειρον τῶν συνταττομένων βιβλίων reden, und es wird auch von dieser Seite aus klar, dass ein Autor, der so massenhaft producirte, auf die Durcharbeitung seiner Schriften im einzelnen nicht viel Zeit verwenden konnte, dass er sich vielmehr begnügen musste, die Früchte augenblicklicher Studien von flüchtigen, keineswegs erschöpfenden Reflexionen begleitet zu Papiere zu bringen. Immerhin bleibt sein rastloser Fleiss, und die Fülle geist-

reicher Gedanken, die uns wenigstens in seinen grösseren Schriften entgegentritt, wahrhaft staunenswerth. Dass aber solche Schriftsteller, wie Plutarch und Favorinus, nur in einer Zeit auftreten konnten, in welcher ein reges, geistiges Interesse und ein starkes Verlangen nach encyklopädischer Bildung sich allgemein geltend machten, in einer Zeit, die nicht selbst schaffen konnte, aber die Gedankenschätze früherer Jahrhunderte in bequemer ansprechender Weise zu geniessen wünschte, und dass sie gerade es sind, welche uns das Verständniss der geistigen Bestrebungen ihrer Zeit erschliessen, ist klar.

Es würde unnütz sein die blosen Namen der Plutarchischen Schriften, sowohl der erhaltenen, als der blos aus Lamprias' Catalog bekannten hier aufzuschreiben. Im Allgemeinen genügt es in Bezug auf letztere zu bemerken, dass sie ebenso wie die vorhandenen Moralia in naturwissenschaftliche, historische, ästhetische, moralische und solche zerfallen, die sich speciell auf Geschichte der Philosophie beziehen. Für Plutarchs persönliche Beziehungen interessant ist No. 129, eine *ἐπιστολὴ πρὸς Φαβωρῖνον*, ferner No. 193 *ὁ πρὸς Δίωνα ῥηθεὶς ἐν Ὀλυμπίᾳ*, wohl identisch mit der *διάλεξις πρὸς Δίωνα* unter No. 210. Vielleicht, dass auch No. 82 *πρὸς Βιθυνικὸν* (oder *Βιθυνὸν*) *περὶ φιλίας* an Dio Chrysostomus gerichtet war und von der im obigen erwähnten *ἐπιστολὴ περὶ φιλίας* nicht verschieden ist. Unter den historisch-ästhetischen Schriften sind hervorzuheben No. 45 *περὶ ῥητορικῆς βιβλία γ'*, No. 58 *περὶ ποιητικῆς*, No. 85 *εἰ ἀρετὴ ἡ ῥητορική*, No. 104 *πῶς δεῖ τοῖς σχολαστικοῖς γυμνάσμασι χρῆσθαι*, No. 122 *πῶς κρίνομεν τὴν ἀληθῆ ἱστορίαν*, wohl identisch mit *πῶς κρίνομεν τὴν ἀλήθειαν* unter No. 210, No. 162 *χρησμῶν συναγωγή*, No. 207 *πρὸς τοὺς διὰ τὸ ῥητορεύειν μὴ φιλοσοφοῦντας*. Unter den ethischen

Schriften tritt uns No. 112 ein *τιτθευτικός* entgegen. Wer erinnerte sich hierbei nicht der trefflichen, ganz in Plutarchs Geiste gehaltenen Auseinandersetzung des Favorinus bei Gellius XII, 1? Unter den rein philosophischen Schriften begegnet uns allerlei, was gegen Stoa und Epikur gerichtet ist, vieles auf Plato bezügliche, und der Verlust dieser letzteren dürfte wohl für uns am meisten zu beklagen sein. Dahin gehören No. 61: *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ Πλάτωνος ἀκαδημίαν*, No. 64: *περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*, No. 65: *ποῦ εἰσὶν αἱ ἰδέαι*, No. 66: *πῶς ἡ ὕλη τῶν ἰδεῶν μετείληφεν* [*ὅτι τὰ πρῶτα σώματα ποιεῖ*], No. 68: *πρὸς Ἀλκιδάμαντα ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος Θεάγους*, No. 209: *τί τὸ κατὰ Πλάτωνα τέλος*. Interessante Titel geben ferner No. 62: *περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν* (vgl. Gell. XI, 5, 6), No. 43: *περὶ τῆς εἰς ἑκάτερον ἐπιχειρήσεως βιβλία ε'*, No. 103: *περὶ τοῦ τὸν βίον ἐοικέναι κυβείᾳ* — bekanntlich ein Platonischer Ausspruch, No. 198: *εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων*. Höchst bemerkenswerth ist aber der Umstand, dass sich Plutarch nur in ganz geringem Umfange mit Aristoteles befasst zu haben scheint. Denn der Catalog des Lamprias weist nur zwei auf Aristoteles bezügliche Titel auf, No. 54: *περὶ τῶν Ἀριστοτέλους τοπικῶν βιβλία η'*, und No. 182: *διάλεξις περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν*, denn dass sich auch noch No. 183: *περὶ προβλημάτων* auf die Aristotelischen Probleme beziehe, ist doch nur eine ganz entfernte Möglichkeit.

Zu einer Darstellung der philosophischen Ansichten Plutarchs ist demnach das Material unter steter Berücksichtigung der Biographien aus der grossen Zahl der moralischen Schriften und der Fragmente zu entnehmen, soweit diese eben nicht rein historischen oder naturwissenschaftlichen, überhaupt un-

philosophischen Inhalts sind. Dies ist bei den Quaestiones Graecae et Romanae, den Apophthegmen, dem grössten Theil der Tischgespräche, den vitae decem oratorum, den Schriften de Herodoti malignitate, de primo frigido, aquane an ignis, den quaestiones naturales der Fall. Ferner müssten der Tractat de metris, die proverbia Alexandrina, de vita et poesi Homeri unberücksichtigt bleiben, auch wenn sie ächt wären. Es sind aber auch von den Schriften philosophischen Inhalts mehrere von der Betrachtung auszuschliessen, weil sie unächt, oder wenigstens der Unächtheit im höchsten Grade verdächtig sind. Und dieser Umstand veranlasst mich meine Ansicht über alle diejenigen Schriften in der Sammlung der Moralia, die ich auf Grund des bereits von andern gesagten oder eigner Beobachtungen und Bemerkungen für unächt halte, im Zusammenhange mitzutheilen. Mögen dann andere dieselbe prüfen, berichtigen und vervollständigen. Wenn ich mich aber dabei überwiegend auf sachliche Bemerkungen beschränke und die sprachliche Seite der Untersuchung zurücktreten lasse, so hat dies einmal darin seinen Grund, dass die sachlichen Gründe in den meisten Fällen über Aechtheit oder Unächtheit einer Schrift genügend entscheiden, dann aber verlangt es die Natur meines Buches, welches auf eine umfassende und eingehende Darlegung des Plutarchischen Sprachgebrauchs nach seiner lexikalischen und grammatischen Seite von vornherein nicht angelegt ist. Ohne eine solche aber bleiben aphoristische sprachliche Bemerkungen ohne rechten Werth und überzeugende Kraft.

Neben dem sachlichen und sprachlichen ist aber auch noch die Plutarchische compositio verborum, im Sinne der alten Techniker, in's Auge zu fassen, und es ist bei der Frage

nach der Authentie der einzelnen Schriften als von einer sicheren Grundlage meines Erachtens von der Thatsache auszugehen, dass Plutarch in allem, was er geschrieben hat, aufs sorgfältigste bemüht gewesen ist, den Hiat zu vermeiden, soweit sich derselbe nicht durch Elision, sei es bei der Schrift oder der Aussprache, beseitigen lässt, oder durch bestimmte Fälle entschuldigt wird, und somit als gesetzmässig erscheint. Liegt bei einem Hiat eine solche Entschuldigung nicht vor, so ist die Stelle als irgendwie verdorben zu betrachten, und der Hiat durch Emendation zu beseitigen. Zeigt sich aber, dass in einer ganzen Schrift auf die Vermeidung des Hiats gar keine Rücksicht genommen ist, so beweist dies, dass ihr Verfasser in der Composition andere Grundsätze befolgte als Plutarch, dass die Schrift mithin von Plutarch nicht verfasst ist. Es ist undenkbar, dass Plutarch, wenn er eine Zeit lang den Hiat vermied, ihn wieder eine Zeit lang nicht vermieden haben sollte, um nachmals zu seiner früheren Compositionsweise zurückzukehren. Allerdings ist es möglich, dass Plutarch erst in späteren Jahren auf den Einfall gekommen ist, den Hiat zu vermeiden, während er ihn in einer früheren Periode seiner Schriftstellerei, etwa in seinen »Jugendschriften« zugelassen hatte, aber es ist dies wenig wahrscheinlich. Denn die Compositionsgesetze, die ein alter Autor befolgt, beruhen offenbar auf der rhetorischen Vorbildung, die er genossen hat, diese aber war längst abgeschlossen, wenn er sich zu selbständigen schriftstellerischen Arbeiten entschloss. So lange sich daher nicht mit völliger Evidenz nachweisen lässt, dass eine ohne Vermeidung des Hiatus componirte Schrift den jugendlichen Plutarch, d. h. Plutarch in den Anfängen seiner schriftstellerischen Thätigkeit zum Verfasser haben muss, so

lange muss auch die Schrift als unächt betrachtet werden, mögen nun andere aus Inhalt oder Sprache entnommene Gründe dies Verwerfungsurtheil bestätigen oder nicht. Umgekehrt aber beweist die Vermeidung des Hiat in einer als Plutarchisch überlieferten Schrift, noch keineswegs deren Aechtheit, sobald diese aus andern Gründen als fraglich erscheint, denn mit der Vermeidung des Hiat steht Plutarch unter den alten Autoren keineswegs vereinzelt da.

Die Thatsache aber, dass Plutarch innerhalb gewisser Grenzen den Hiat sorgfältig vermieden hat, ist zuerst beobachtet und nachgewiesen worden von Gustav Benseler, de hiatu in scriptoribus Graecis. Pars I. Freiberg 1841. S. 314 ff. Für Plutarchs Biographien ist sie in ihrer Richtigkeit bestätigt worden durch Sintenis, de hiatu in Plutarchi vitis parallelis epistola ad Hermannum Sauppium, Zerbst 1845, wieder abgedruckt im vierten Bande seiner kritischen Ausgabe der Biographien, Leipz. 1846.*) Für die moralischen Schriften werden endgültige Untersuchungen über den Hiat, soweit es sich dabei zugleich um Emendation verdorbener Stellen handelt, erst auf Grund eines ausreichenden kritischen Apparats angestellt werden können, an dem es ja leider noch immer fehlt. So viel aber ist durch verschiedene Bemerkungen Doehners in seinen vortrefflichen Quaestiones Plutarcheae, sowie die nützliche Dissertation von Jacob Schellens de hiatu in Plutarchi moralibus, Bonn. 1864 auch ohne genügenden Apparat erwiesen, dass Benselers Behauptung auch für die meisten moralischen Schriften ihre völlige Gültigkeit hat. Es ist daher völlig lächerlich, diese Thatsache noch irgendwie

*) Dazu mantissa observationum crit. in Plut. Zerbst 1852 und die Abhandlung im Philologus T. VIII S. 142 ff.

bezweifeln oder als unwesentlich ignoriren zu wollen. Vielmehr hat man in ihr ein willkommenes Kriterium anzuerkennen, mittelst dessen wenigstens ein Theil der unächten Schriften erkannt werden kann, zumal wenn man bedenkt, dass die meisten der bereits aus sachlichen Gründen dem Plutarch abgesprochenen Schriften, auch solche sind, in denen der Hiat vernachlässigt ist.

Benseler hat nämlich alle Schriften Plutarchs in drei Classen getheilt. Zur ersten Classe rechnet er nächst den Biographien alle diejenigen Abhandlungen, in denen abgesehen von solchen Hiaten, die, sei es mit Hülfe besserer Handschriften, oder durch eine ganz leichte Emendation, sich beseitigen lassen, oder die nach den schon von ihm wenn auch noch nicht völlig genau statuirten Ausnahmegesetzen nichts anstössiges haben, wenige oder gar keine übrig bleiben. Zur zweiten Classe rechnet er alle die Schriften, in denen der Hiat nicht vermieden ist, die demnach als unächt zu betrachten sind. Es sind dies der Tractat über Metra, die proverbia Alexandrina, die Schriften de fluviis, de nobilitate, de vita et poesi Homeri, de vitis decem oratorum, die amatoriae narrationes, consolatio ad Apollonium, parallela minora, apophthegmata Laconica, instituta Laconica, apophthegmata Lacaenarum, endlich die Schrift de fato, die placita philosophorum und der Dialog de musica. Es sei keine Schrift darunter, etwa von der Schrift de musica abgesehen, und in Betreff dieser irrte Benseler, die nicht schon aus andern Gründen dem Plutarch abgesprochen worden. Zur dritten Classe rechnet er diejenigen Schriften, in denen zwar zahlreichere und schlimmere Hiate angetroffen werden, als in den ächten Schriften, ohne dass man jedoch darum behaupten könne, die Verfasser hätten

lange muss auch die Schrift als unächt betrachtet werden, mögen nun andere aus Inhalt oder Sprache entnommene Gründe dies Verwerfungsurtheil bestätigen oder nicht. Umgekehrt aber beweist die Vermeidung des Hiat in einer als Plutarchisch überlieferten Schrift, noch keineswegs deren Aechtheit, sobald diese aus andern Gründen als fraglich erscheint, denn mit der Vermeidung des Hiat steht Plutarch unter den alten Autoren keineswegs vereinzelt da.

Die Thatsache aber, dass Plutarch innerhalb gewisser Grenzen den Hiat sorgfältig vermieden hat, ist zuerst beobachtet und nachgewiesen worden von Gustav Benseler, de hiatu in scriptoribus Graecis. Pars I. Freiberg 1841. S. 314 ff. Für Plutarchs Biographien ist sie in ihrer Richtigkeit bestätigt worden durch Sintenis, de hiatu in Plutarchi vitis parallelis epistola ad Hermannum Sauppium, Zerbst 1845, wieder abgedruckt im vierten Bande seiner kritischen Ausgabe der Biographien, Leipz. 1846.*) Für die moralischen Schriften werden endgültige Untersuchungen über den Hiat, soweit es sich dabei zugleich um Emendation verdorbener Stellen handelt, erst auf Grund eines ausreichenden kritischen Apparats angestellt werden können, an dem es ja leider noch immer fehlt. So viel aber ist durch verschiedene Bemerkungen Doehners in seinen vortrefflichen Quaestiones Plutarcheae, sowie die nützliche Dissertation von Jacob Schellens de hiatu in Plutarchi moralibus, Bonn. 1864 auch ohne genügenden Apparat erwiesen, dass Benselers Behauptung auch für die meisten moralischen Schriften ihre völlige Gültigkeit hat. Es ist daher völlig lächerlich, diese Thatsache noch irgendwie

*) Dazu mantissa observationum crit. in Plut. Zerbst 1852 und die Abhandlung im Philologus T. VIII S. 142 ff.

bezweifeln oder als unwesentlich ignoriren zu wollen. Vielmehr hat man in ihr ein willkommenes Kriterium anzuerkennen, mittelst dessen wenigstens ein Theil der unächten Schriften erkannt werden kann, zumal wenn man bedenkt, dass die meisten der bereits aus sachlichen Gründen dem Plutarch abgesprochenen Schriften, auch solche sind, in denen der Hiat vernachlässigt ist.

Benseler hat nämlich alle Schriften Plutarchs in drei Classen getheilt. Zur ersten Classe rechnet er nächst den Biographien alle diejenigen Abhandlungen, in denen abgesehen von solchen Hiaten, die, sei es mit Hülfe besserer Handschriften, oder durch eine ganz leichte Emendation, sich beseitigen lassen, oder die nach den schon von ihm wenn auch noch nicht völlig genau statuirten Ausnahmegesetzen nichts anstössiges haben, wenige oder gar keine übrig bleiben. Zur zweiten Classe rechnet er alle die Schriften, in denen der Hiat nicht vermieden ist, die demnach als unächt zu betrachten sind. Es sind dies der Tractat über Metra, die proverbia Alexandrina, die Schriften de fluviis, de nobilitate, de vita et poesi Homeri, de vitis decem oratorum, die amatoriae narrationes, consolatio ad Apollonium, parallela minora, apophthegmata Laconica, instituta Laconica, apophthegmata Lacaenarum, endlich die Schrift de fato, die placita philosophorum und der Dialog de musica. Es sei keine Schrift darunter, etwa von der Schrift de musica abgesehen, und in Betreff dieser irrte Benseler, die nicht schon aus andern Gründen dem Plutarch abgesprochen worden. Zur dritten Classe rechnet er diejenigen Schriften, in denen zwar zahlreichere und schlimmere Hiate angetroffen werden, als in den ächten Schriften, ohne dass man jedoch darum behaupten könne, die Verfasser hätten

sich den Hiat durchgängig erlaubt. Es sind dies die Schrift de aere vitando alieno, die apophthegmata regum et imperatorum, das convivium septem sapientum, die Abhandlungen de garrulitate, de puerorum educatione und de communibus notitiis contra Stoicos. Man könne diese Schriften dem Plutarch nicht ohne weiteres absprechen, wie etwa die der zweiten Classe, müsse sie aber als im höchsten Grade verdächtig bezeichnen, um so mehr als bei mehreren derselben noch andere Gründe der Unächtheit dazukommen.

Die Unächtheit der Schrift de fluviis und der von demselben Verfasser herrührenden parallela minora ist, nachdem bereits frühere Gelehrte wie Sigism. Gelenius, Vossius, Caspar Barth und andere dieselbe behauptet hatten, in schlagender Weise von Rud. Hercher in der Vorrede seiner Ausgabe der ersteren, Leipz. 1851 dargethan.*) Desgleichen die Unächtheit der vitae decem oratorum von Arnold Schäfer in einem Dresdner Programm v. J. 1844. Die apophthegmata Laconica, instituta Laconica, apophthegmata Lacaenarum müssen im Zusammenhang mit den regum et imperatorum apophthegmata betrachtet werden. Hinsichtlich der übrigen von Benseler für unächt oder verdächtig erklärten Schriften habe ich im einzelnen folgendes zu bemerken.

---

*) Hercher nimmt an, der Verfasser beider Schriften habe wirklich Plutarch geheissen, und unter Trajan und Hadrian gelebt, zu welcher Zeit sich die Grammatiker mit der Fabrication ähnlicher Schriftstücke über die veränderten Benennungen von Leuten, Städten, Flüssen, Bergen und deren angeblichen Gründen befassten. Die Existenz eines jüngeren Grammatikers Plutarch ist bezeugt durch Tzetz. ad Lycophr. 653. Chil. I, 343. Nach Wenrich de auct. Graec. vers. p. 226 erwähnen die Arabischen Litteratoren Mohammed ben Ishak und Dschemaluddin ausser dem Chäronenser Plutarch, noch einen andern gleichzeitigen Philosophen dieses Namens, und nennen ausdrücklich unter dessen Schriften ein Buch de fluminibus eorumque proprietatibus.

ZWEITES CAPITEL.

Der Tractat de metris, der unter Plutarchs Namen aus einer Pariser Handschrift zuerst von Villoison herausgegeben ist, ist das elende Machwerk eines Byzantinischen Compilators, das in einer bald kürzeren bald längeren Fassung auch sonst mehrfach existirt. Unter dem Namen des Elias Cretensis gab ihn del Furia in einem Anhang zum Draco Stratonicensis Leipz. 1814 heraus. Sein erster Theil steht auch in den Byzantinischen Scholien zum Hephästion, S. 167. 171 der Westphalschen Ausgabe. In einigen anderen Handschriften wird er dem Herodian beigelegt. Vgl. darüber die Abhandlung von W. Studemund der Pseudo-Herodianische Tractat über die εἴδη des Hexameter in Jahn's Jahrbüchern 1867 S. 609 ff.

Die zuerst von J. Gronov aus einer sehr schlechten Florentiner Handschrift veröffentlichten Proverbia Alexandrina, παροιμίαι αἷς Ἀλεξανδρεῖς ἐχρῶντο, sind ein dürftiger Auszug aus einer grösseren Sprichwörter-Sammlung und enthalten so gut wie nichts, was nicht auch im Zenobius und Diogenian entweder wörtlich gleichlautend oder in ausführlicherer Fassung zu finden wäre. Diese beiden Grammatiker fertigten bekanntlich unter Hadrian ihre Auszüge aus den umfangreicheren Werken des Lucillius von Tarrha und Didymus, brachten die Sprichwörter in alphabetische Reihenfolge und dienten nun ihrerseits allen späteren Compilatoren zur Grundlage. Die Plutarchischen Sprichwörter sind nicht alphabetisch geordnet und man könnte daher in ihnen immerhin einen etwas früher, also wirklich in Plutarchs Zeit fallenden Auszug

aus denselben Quellen vermuthen. Auf keinen Fall aber können sie den Chäronenser Plutarch zum Verfasser haben, der sich mit einer so dürftigen Zusammenstellung nicht begnügt haben würde. Nach dem Catalog des Lamprias hatte Plutarch ausser den proverbia Alexandrina auch eine Sprichwörter-Sammlung in zwei Büchern verfasst. Aber deshalb braucht man nicht mit Schneidewin in der Vorrede zum Corpus paroemiogr. Graec. T. I p. XXXV anzunehmen, dass ein Betrüger den Umstand, dass der durch eine Sprichwörter-Sammlung berühmte Name Plutarchs seinem eigenen Machwerk zur Empfehlung dienen konnte, gemissbraucht habe. Vielleicht hiess der Grammatiker, der die in Rede stehende Sammlung aus Didymus und Lucillius epitomirt hat, wirklich Plutarch und es trifft blos die neueren Gelehrten, so gut wie den angeblichen Lamprias, ein Vorwurf, dass sie diesen Plutarch ohne weiteres mit dem Chäronenser identificirten.

Die Schrift de nobilitate, *Πλουτάρχου ὑπὲρ εὐγενείας*, ist aus einer im Besitz des Kopenhagener Professor Gramm befindlichen Handschrift des 15. Jahrhunderts, zuerst herausgegeben von Joh. Christ. Wolf Anecd. Graec. T. IV p. 173 ff. In dieser Handschrift fehlten nach Wolfs Angabe sämmtliche Citate aus den alten Schriftstellern, die den grösseren Theil des Buches ausmachen, jedoch war der Ausfall derselben allemal durch ein Zeichen bemerklich gemacht. Wolf hat nun diese Citate, wie er sagt nach Anleitung der i. J. 1556 zu Lyon bei Sebastian Gryphius erschienenen lateinischen Uebersetzung des Buches von Arnoldus Ferronus Burdegalensis*), aus den neueren Ausgaben der citirten Autoren zusammengesucht und dem Plutarchischen Texte einverleibt. Die ganze Schrift ist aber augenscheinlich das Werk eines unverschämten Betrügers. Ihr Verfasser hatte das Florilegium des Stobäus gelesen, und darin zwei Stellen aus einer Schrift Plutarchs *κατὰ εὐγενείας*, eine aus einer Schrift *ὑπὲρ εὐγενείας* gefunden. Unter der vielleicht nicht falschen Voraussetzung nun, dass diese drei Stellen ein und derselben Plutarchischen Schrift angehörten, unternahm er auf eigne Faust deren Reconstruction in der Weise, dass er die dritte Stelle an die Spitze seines Machwerks setzte, andere Stellen verwandten Inhalts aus Stobäus, jedoch bisweilen unter dem Namen anderer Schriftsteller als denen sie angehören, damit verband, und diesen Mischmasch mit ellenlangen Citaten aus Homer und Euripides, ganzen Capiteln aus Herodot, Aristoteles und einigen Citaten eigner Erfindung verquickte. Man braucht nur ein Paar Seiten seiner Schrift zu lesen, um sofort den plumpen Betrug zu entdecken. Die Graecität derselben ist aber eine so barbarische, sie wimmelt so sehr von den gröbsten Solöcismen, ist endlich, wie dies bereits Wyttenbach bemerkt hat, so auffällig mit Latinismen gespickt, und enthält so wunderbare Anklänge an Stellen Lateinischer Autoren*), dass sich dem aufmerksamen Leser unwillkürlich die Ueberzeugung aufdrängt, dasjenige was Gramm und Wolf für das Werk eines alten Autors gehalten haben, sei nichts als eine in jüngster Zeit von einem höchst mittelmässigen Kenner des Griechischen nach einem

*) In den mir zu Gebote stehenden bibliographischen Handbüchern habe ich keine Notiz von dieser Ausgabe gefunden.

*) So sind auch die Worte in c. 13: *ἐκείνη ἡ ὑμετέρα πρόνοια χρησμολόγος γραῦς* mit Rücksicht auf Cic. de nat. deor. I, 8, 18 geschrieben, und dürfen nicht mehr als Beleg angeführt werden, dass Cicero den spöttischen Ausdruck »anum fatidicam« ohne Zweifel bei Griechischen Vorgängern gefunden habe.

lateinischen Texte angefertigte Uebersetzung, so dass also eine doppelte Fälschung uns vorliegt.*)

Die Schrift de vita et poesi Homeri besteht aus zwei Bestandtheilen, die nur durch Zufall in den Handschriften und Ausgaben vereinigt sind, einem kurzen βίος Ὁμήρου aus byzantinischer Zeit, den man durch nichts berechtigt ist für einen Auszug aus einem verloren gegangenen grösseren Werk zu halten, und einer lesenswerthen und sehr interessanten Abhandlung eines späten Grammatikers über Homer und Homerische Poesie. Vgl. M. Sengebusch dissert. Homer. prior p. 5. Dass der erstere Tractat nichts mit Plutarch zu thun hat, ist selbstverständlich. Aber auch die eigentliche Abhandlung rührt nicht von ihm her. Ihr Verfasser geht darauf aus den Beweis zu führen, dass schon im Homer die Keime aller späteren Künste und Wissenschaften enthalten sind, und wendet dazu die bei den Stoikern beliebte Art der allegorischen Erklärung an, welche von Plutarch in der Schrift de audiendis poetis ausdrücklich verworfen wird. Er war ferner ein Grammatiker und Rhetor von Profession, wohl bewandert in dem Detail der Technologie. Die rhetorische Terminologie, die er zu Grunde legt, ist die in der Schule des Hermogenes übliche, wenigstens bedient er sich des Begriffs πολιτικὸς λόγος in dem Sinne, wie ihn Hermogenes fixirt hat,

*) Zu dem obigen vergleiche man die Bemerkungen von J. Bernays in der vortrefflichen Schrift: die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken. Berlin 1863. S. 14. 140. Die letztere Stelle wird eingeleitet mit den Worten »die den Kennern jetzt genugsam bekannten Fabrikzeichen des Fälscherunfugs, welcher zur Zeit der wiederauflebenden Wissenschaften besonders in Italien grassirte, werden aller Orten bemerklich in dem Machwerk ὑπὲρ εὐγενείας, das sich für plutarchisch ausgiebt.«

wie er aber dem Plutarch fremd war*), auch seine Definitionen der Tropen und Figuren sind ganz die der späteren Zeit. Mit Vorliebe weist er gerade Stoische Philosopheme im Homer nach. Man sehe c. 118. 127. 130. 134. 136. 143. 144. 212. Dies würde Plutarch, ein entschiedner Gegner der Stoiker, nun und nimmer gethan haben. Und wenn als die drei Grundformen der Staatsverfassung in c. 182 Königsherrschaft (βασιλεία), Aristokratie, Demokratie, als ihre drei Parekbasen Tyrannis, Oligarchie, Ochlokratie aufgestellt werden, so will auch das nicht zu Plutarch stimmen, welcher, wie wir noch sehen werden, Monarchie, Oligarchie, Demokratie als die drei Grundformen, als ihre Entartungen Tyrannis, Dynastenherrschaft und Ochlokratie bezeichnet. Was endlich am Schlusse der Schrift über die Verwendung von Homerversen zu Orakeln und über Homercentonen gesagt wird, weist doch wohl auch auf eine spätere Zeit als die Plutarchische hin. Dazu kömmt, dass die ganze Darstellung der Schrift mit ihrer knappen Nüchternheit in gar nichts an die behagliche Breite der Plutarchischen Ausdrucksweise erinnert.

Bekanntlich hat R. Schmidt in einer Programmabhandlung v. J. 1850 die Pseudo-Plutarchische Schrift dem Porphyrius beigelegt. Allein Bernhardy hat sich von der Richtigkeit seiner Beweisführung nicht zu überzeugen vermocht**). Auch andere haben sich gegen dieselbe erklärt, so B. L. Gildersleeve de Porphyrii studiis Homericis, Gotting. 1853 und J. Wollenberg de Porphyrii studiis Homericis, Berol. 1854. Beide Abhandlungen sind mir jedoch nicht zu Gesicht gekommen. Meine Ansicht von der Sache ist in der Kürze folgende:

*) Vgl. praec. reip. ger. c. 6.
**) Gesch. der Griech. Litteratur II, 1 (1856) S. 163.

Wir wissen, dass Porphyrius, der Schüler des Philologen Longin und des Philosophen Plotin, eine genaue Kenntnis der Grammatik und Rhetorik mit einer eingehenden Bekanntschaft der Platonischen Philosophie verbunden und sich eingehend mit der Erklärung des Homer befasst hat, dass er ferner bei seinen Homerstudien von einer anfänglich nüchternen Wort- und Sacherklärung allmälig zu einer höheren allegorischen Auslegungsweise fortgeschritten ist. Grammatischer Art waren seine *ζητήματα Ὁμηρικά*, von denen 32 vollständig auf uns gekommen sind, andre in den Homerischen Scholien in Bruchstücken erhalten sind. An diese *ζητήματα* schloss sich ein grösseres Werk über Homerische Probleme, gleichfalls grammatischen, zum Theil historischen Inhalts. Philosophischer Art waren seine zehn Bücher *περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων.* Die historische und philosophische Art der Auslegung finden wir in der erhaltenen Schrift über den Styx angewandt. Rein allegorisch ist die Abhandlung über die Grotte der Nymphen. Ferner verfasste Porphyrius nach Suidas eine Schrift *περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας.* Auch seine Commentare zu Homer, welche Macrobius im Somn. Scip. I, 3 erwähnt, scheinen philosophischer Art gewesen zu sein. Ihm legt nun Schmidt auch die unter dem Namen des Heraklit vorhandene Schrift über Homerische Allegorien bei, hauptsächlich deshalb, weil drei derselben entlehnte Capitel in den Homer-Scholien den Namen des Porphyrius an der Spitze tragen. Bedenkt man aber, dass auch andere Theile der Schrift ohne den Namen eines Verfassers in den Scholien stehen, ein Capitel ausdrücklich unter dem Namen des Heraklit citirt wird (Schol. B zu O 21), und zwar in derselben Scholiensammlung, welche zu *M* 27 und *Ξ* 346 Heraklitisches unter dem Namen des Porphyrius giebt, so erscheint Schmidts Beweis als unzureichend und hinfällig. Mit demselben Rechte wenigstens liesse sich behaupten, Heraklit habe wörtlich Stücke aus Porphyrius seiner Schrift einverleibt. Nun behauptet Schmidt ferner, zwischen diesen Homerischen Allegorien des Heraklit und der Pseudo-Plutarchischen Schrift de vita et poesi Homeri finde eine wunderbare Verwandtschaft statt, so dass wer die eine dem Porphyrius beilege, ihm nothwendig beide beilegen müsse. Aber hier geht Schmidt in seiner Behauptung zu weit. Denn die Sache läuft darauf hinaus, dass die meisten allegorischen Erklärungen der Plutarchischen Schrift sich auch im Heraklit finden, und zwar dem Inhalte nach übereinstimmend, keineswegs aber in der Ausführung und Darstellung, denn Heraklit schreibt gespreizt und mit schwülstiger Weitschweifigkeit, Pseudo-Plutarch einfach und nüchtern. Dies giebt auch Schmidt auf S. 22 seiner Abhandlung selbst zu und zwar mit folgender Erklärung: »scilicet is unus auctor, quem theologicae istae quaestiones allegoriarum aucupio iamiam prorsus confidenter utentem ac veluti immersum ostendunt, eundem in hoc nostro libro non sine quadam haesitatione etiamtum prima velut fundamenta iacere videmus eius artis, qua nisus aliquanto post Homeri erga numina divina pietatem erat defensurus.« Aber wenn dem so ist, und dem ist wirklich so, dann wird man nicht mehr mit Schmidt von einer wunderbaren Verwandtschaft zwischen beiden Schriften reden, nicht mehr behaupten können, die Homerischen Allegorien gehörten mit der Plutarchischen Schrift untrennbar zusammen. Man hat sich vielmehr dahin zu bescheiden, dass Pseudo-Plutarch bei seiner allegorischen Interpretation aus derselben Quelle schöpfte wie Heraklit. Diese Quelle kann Porphyrius gewesen

sein, aber mit Bestimmtheit wird sich dies erst dann behaupten lassen, wenn einmal eine kritische Geschichte der allegorischen Interpretation des Homer im Alterthum geschrieben sein wird. Denn auch Porphyrius schloss sich bei seinen Erklärungen unzweifelhaft an ältere Vorgänger an. Auch die anderen Beweise, die Schmidt S. 24 ff. für seine Ansicht beigebracht hat, geben kein andres Resultat, als dass unser Verfasser nach Porphyrius geschrieben und diesen benutzt hat, oder dass beide aus einer älteren Quelle schöpften, keineswegs aber zeigen sie, dass der Verfasser Porphyrius selbst sei.

Auf eine Untersuchung darüber, ob das, was im ersten Theile der Schrift (nicht im *βίος*) über das Leben und das Vaterland des Homer berichtet wird, mit dem stimmt, was wir sonst von den Ansichten des Porphyrius über diese Punkte wissen, hat sich Schmidt nicht eingelassen, ebenso wenig auf eine Prüfung der vorgebrachten grammatischen und rhetorischen Gelehrsamkeit,*) auf die in den citirten Homerversen befolgten Lesarten, auch hat er Stil und Darstellung mit Stillschweigen übergangen, nur dass er die unverkennbare Verschiedenheit zugiebt, die in dieser Beziehung zwischen Heraklit und Pseudo-Plutarch vorhanden ist. Es ist aber auch mit voller Bestimmtheit zu behaupten, dass der Stil der Abhandlung auch nicht das mindeste mit dem Stil des Porphyrius gemein hat, wie wir ihn aus den Schriften über Enthaltsamkeit, über den Styx, die Grotte der Nymphen und den Fragmenten der Geschichte der Philosophie kennen lernen. Nun befindet sich aber gerade im ersten Theile der Abhand-

*) Letztere ist nicht unbedeutend. Das in c. 74 ff. über die *ἀφορμαί* der Erzählung gesagte dient zur Erläuterung von Quintilian III, 6, 25 ff.

lung eine Stelle, durch welche Schmidts ganze Ansicht in Frage gestellt wird. Es heisst nämlich in c. 3 über die Zeit Homers: *ἀλλὰ παρὰ τοῖς πλείστοις πεπίστευται μετὰ ἔτη ἑκατὸν τῶν Τρωικῶν γεγονέναι, οὐ πολὺ πρὸ τῆς θέσεως τῶν Ὀλυμπίων ἀφ' ἧς ὁ κατὰ ὀλυμπιάδας χρόνος ἀριθμεῖται.* Die Ansicht des Porphyrius über die Zeit Homers war aber nach Suidas v. *Ὅμηρος* eine ganz andere: *γέγονε πρὸ τοῦ τεθῆναι τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα πρὸ ἐνιαυτῶν νζ'. Πορφύριος δὲ ἐν τῇ φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ πρὸ ρλβ' φησίν. ἐτέθη δὲ αὕτη μετὰ τὴν Τροίας ἅλωσιν ἐνιαυτοῖς ὕστερον υζ'. τινὲς δὲ μετὰ ρξ' μόνους ἐνιαυτοὺς τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τετέχθαι ἱστοροῦσιν Ὅμηρον. ὁ δὲ ῥηθεὶς Πορφύριος μετὰ σοε'.* Diese Schwierigkeit hat G. Wolff berührt Porphyr. de philos. ex orac. haurienda p. 25, nicht aber um Schmidts Ansicht zu widerlegen, sondern um die angezogenen Worte der Abhandlung zu verbessern. Wenn der Dichter, sagt er, hundert Jahre nach der Zerstörung Troja's geboren wurde, so konnte nicht gesagt werden, er sei nicht lange vor Einsetzung der Olympischen Spiele geboren. Denn mochte der Autor Troja's Einnahme mit den Alexandrinern in das Jahr 1184, oder mit Theopomp und Ephorus in das Jahr 1208 setzen, immer bleibt zwischen Homer und dem Anfang der Olympiaden ein Zwischenraum von mehr als 300 Jahren. Demnach muss in den Worten der Abhandlung etwas fehlen. Es lässt sich dies ergänzen aus Suidas v. *Ἡσίοδος*: *Πορφύριος καὶ ἄλλοι πλεῖστοι νεώτερον* (nämlich den Hesiod im Verhältniss zu Homer) *ἑκατὸν ἐνιαυτοῖς ὁρίζουσιν, ὡς λβ' μόνους ἐνιαυτοὺς συμπροτερεῖν* (*αὐτὸν προτερεῖν* will Wolff gelesen haben) *τῆς πρώτης ὀλυμπιάδος* — und es ist demnach in der Abhandlung zu schreiben: *μετὰ ἔτη σοε' ἐκ τῶν Τρωικῶν γεγονέναι, [Ἡσίοδον δὲ] οὐ πολὺ κτλ.* Aber das heisst nicht einen

alten Schriftsteller emendiren, sondern interpoliren. Ueberdies konnte Porphyrius nicht schreiben, es sei die allgemein verbreitete Annahme, dass Homer 275 Jahre nach Troja's Zerstörung gelebt habe, was doch nur die Ansicht einiger wenigen war, der er sich selbst anschloss. Auch die Art, wie M. Sengebusch schon vor Wolff in seiner dissert. Homer. pr. p. 5 die fragliche Stelle behandelt hat, kann ich nicht billigen. Doch verlohnt es sich für mich nicht der Mühe, darauf näher einzugehen, ebenso wenig als auf die wunderlichen Behauptungen, die über die Pseudoplutarchische Schrift bei Lauer Gesch. der Homer. Poesie S. 71 f. zu lesen sind. Von der Bemerkung Dübners praef. opp. Plut. vol. V p. XIII über das Zeitalter ihres Verfassers, der in Od. ε 300 εἴπῃ statt εἶπεν las, »εἶπεν apud Homerum. de aetate huius grammatici locus notabilis« habe ich keinen Gebrauch machen können.

Die amatoriae narrationes sind ohne Angabe von Gründen von Wyttenbach für unächt erklärt worden. Winckelmann bemerkt S. 249 seiner Ausgabe: »has eroticas narrationes — quibus rationibus motus Plutarchi esse negaverit Wyttenbachius non exputo« und in Folge dessen hielt sich W. Rösch in seiner deutschen Uebersetzung der Liebesgeschichten zu der Bemerkung berechtigt: »die von Wyttenbach erhobenen Zweifel gegen die Aechtheit dieser Schrift erkennt Winckelmann nicht an.« Neuerdings schrieb M. Dinse in Fleckeisens Jahrbüchern 1866 S. 519: »die ἐρωτικαὶ διηγήσεις, eine kleine Sammlung, welche Wyttenbach in einer kurz hingeworfenen Bemerkung ohne Begründung für unplutarchisch erklärt hat. Ein solches Urtheil von einem der gründlichsten Kenner Plutarchs verdient gewiss Beachtung; wir bekennen aber, dass Ton und Sprache dieser Erzählungen, Momente, die für

die Untersuchung der Aechtheit Plutarchischer Schriften in erster Linie stehen müssen, für uns keinen Zweifel an der Autorschaft Plutarchs gestatten, wie wir denn überhaupt diese Frage — unerwähnt gelassen hätten, hätte nicht neuerdings J. Schellens in seiner dissertatio de hiatu in Plutarchi moralibus S. 3 wegen des häufigen Vorkommens des Hiatus, also aus demselben Grunde, wie vor ihm auch Benseler, wiederum die Unächtheit der Schrift behauptet.«

Allein Wyttenbachs Urtheil ist aufrecht zu erhalten und lässt sich durch Gründe unterstützen. Zunächst ist es unstatthaft über den Hiat so trocknen Fusses hinwegzugehen. Er ist in diesem Schriftchen, das ja nur einen Umfang von fünf nicht allzu grossen Capiteln hat, vollständig vernachlässigt. Denn abgesehen von allen den Fällen, wo er sich nach den sonst bei Plutarch gültigen Gesetzen irgendwie entschuldigen lässt, auffallend häufig und gegen Plutarchs Gewohnheit findet er sich vor einem Punkte, so bleiben mindestens 37 Hiate der schlimmsten Art übrig. Man sehe in der Pariser Ausgabe p. 943, 23. 27. 32. 34. 36. 37. 42. 43. 944, 2. 10. 16. 23. 26. 30. 34. 36. 42. 48. 53. 945, 21. 24. 26. 32. 34. 40. 44. 946, 5. 11. 13. 28. 45. 51. 947, 2. 8. 11. 13. 19. 20. 25. 31. 34. 46. 47. 948, 1. Ferner weisen Ton und Sprache der Erzählung meines Erachtens gar nichts auf, was irgendwie an die Schreibweise Plutarchs erinnerte, sie sind in ihrer ganzen breit gehaltenen Fassung seiner unwürdig und enthalten nirgends etwas von philosophischer Reflexion. Besonders auffallend ist aber der Schluss der in c. 3 sehr ausführlich berichteten Geschichte von Skedasus und dessen Töchtern. Er stimmt durchaus nicht zu dem Bericht von demselben Ereigniss, den Plutarch im Leben des Pelopidas

c. 20 ff. giebt. Hier erscheint Skedasus dem Pelopidas vor der Schlacht bei Leuktra, als die Lacedämonier bereits in Böotien stehen, im Traume mit der Weisung, seinen Töchtern eine blonde Jungfrau zu opfern, wenn er die Feinde besiegen wolle. Ueber dies Gesicht erschrak Pelopidas nicht wenig. Von den Sehern und Heerführern, denen er dasselbe mittheilte, meinten einige, man müsse die Weisung erfüllen, unter Berufung auf ähnliche Vorfälle der Sage und Geschichte. Andre dagegen wollten davon nichts hören. Ein solches Opfer könne nimmermehr den Göttern gefallen, wenn aber böse Dämonen derartige Opfer verlangten, so habe man sich daran nicht zu kehren. Während nun Pelopidas noch unschlüssig war, was zu thun sei, riss ein junges Stuten-Füllen aus einer in der Nähe befindlichen Heerde sich los, lief auf die Anwesenden zu und blieb vor ihnen stehen. Das Haar seiner Mähne erglänzte in einem röthlichen Schein. Da erklärte sofort der Seher Theokritus, dies und kein andres sei das verlangte Opferthier, auf eine andere Jungfrau habe man nicht zu warten, und so wurde das Thier alsbald an den Gräbern der Skedasus-Töchter geopfert. Man begreift, wie die Sage in dieser Gestalt mit ihrer befriedigenden Lösung den frommen Plutarch, der von den Göttern alles anthropopathische fern zu halten bemüht war und nicht müde wird, bei allen Gelegenheiten auf eine Scheidung der Götter von den Dämonen zu dringen, interessiren musste.

Wie ist dagegen der Verlauf der Erzählung in den amatoriae narrationes? Die Thebaner ziehen gegen die Lacedämonier, die sich aber noch bei Tegea befinden, also noch nicht in Böotien stehen, bei Leuktra zu Felde. Vor der Schlacht erscheint nun dem Pelopidas, einem der Strategen des Thebanischen Heeres, der wegen einiger ungünstig gedeuteter Vorzeichen beunruhigt ist, Skedasus im Traume und befiehlt ihm gutes Muths zu sein. Die Lacedämonier kämen nach Leuktra, um ihm und seinen Töchtern Sühne zu geben, einen Tag aber vor der Schlacht solle er ein bereit stehendes weisses Füllen am Grabe der Jungfrauen opfern. Sofort schickt nun Pelopidas Leute nach Leuktra, um über dieses Grab Erkundigungen einzuziehen. Als er von den Anwohnern des Orts das nöthige erfahren hat, führt er getrost sein Heer zur Schlacht und siegt. Hier ist, wie wir sehen, gerade die für einen Plutarch interessante Pointe der ganzen Erzählung weggelassen und sie selbst alles tieferen Gehaltes entkleidet. Dass sie in dieser nüchternen Fassung nicht von Plutarch herrühren kann, beweist ausserdem schon der dem Schluss voraufgeschickte historisch völlig unrichtige Passus: *ὑστέρῳ γε μὴν χρόνῳ δίκας ἔδοσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι· ἐπειδὴ γὰρ τῶν Ἑλλήνων ἁπάντων ἦρχον καὶ τὰς πόλεις φρουραῖς κατειλήφεσαν, Ἐπαμεινώνδας ὁ Θηβαῖος πρῶτον μὲν τὴν παρ' αὐτῷ φρουρὰν ἀπέσφαξε.* Man bedenke wie genau Plutarch, als geborener Böoter, von allen Einzelheiten bei der Vertreibung der Spartaner aus der Kadmea unterrichtet war, wie sorgfältig er sie im Leben des Pelopidas und in der Schrift de genio Socratis berichtet hat, und man wird zugeben, dass er niemals den obenstehenden Satz kann geschrieben haben. Wahrscheinlich haben die amatoriae narrationes aus keinem andern Grunde einen Platz in der Sammlung seiner Schriften erhalten, als weil drei von den darin erzählten fünf Geschichten in Böotien ihren Schauplatz haben.

Ueber die consolatio ad Apollonium*) urtheilte

*) Ich wiederhole hier den wesentlichen Inhalt meiner zur Begrüssung

Wyttenbach Animadv. II p. 696 folgendermassen: »Est omnino egregius hic liber argumento, doctrina, sententiis, et plane Plutarcheus: sed adolescentis Plutarchi eum esse produnt materia, stilus, ratio. Materia praecipuae quidem illa suavitatis et praestantiae, magis tamen aliena quam propria, collecta e locis communibus philosophorum, nec ad certam iudicii rationem exacta; et, quod in Corinnae ad Pindarum adolescentem dicto fertur, non manu sparsa, sed e sacco effusa. Aliter scripsit Plutarchus virili et provectiore aetate: veluti in consolatione ad uxorem suam, non lectionis copias expromens, sed proprios animi sensus prodens, qui cum communione doloris, affectu patris et mariti, prudentia et moderatione viri docti per totam scriptionem dominentur: veluti in libro de exilio, qui est item e genere consolatorio, amicum exulantem consolans, exempla historiarum, praecepta philosophorum, sententias poetarum et omnino alienae copias doctrinae adhibet, sed ita, ut non subito aliunde arreptae, sed dudum lectae et conditae iam cum scribentis copiis coaluisse videantur. Hunc proprietatis colorem habitumque obtinet ubique Plutarchus in assumendis memorandisque aliorum dictis scriptorum, ut e sua ipsum potius, quam illorum, persona loqui eum dicas: non item hoc in libro. Estque eadem fere diversitas atque illa, quam in admiscendis orationi versibus inter Dionysium Stoicum et Philonem Academicum interfuisse scribit Cicero Tusc. II, 11: ille enim quasi dictata, nullo dilectu, nulla elegantia: hic et lecta poemata et loco adiungebat. Porro in stilo, id est, in orationis forma, apparet redundantia quaedam iuvenilis, imitatio compositionis Platonicae illius, non ad Socraticam per-

der in Halle versammelten Philologen im vorigen Jahre geschriebenen commentatio de consolatione ad Apollonium Pseudoplutarchea.

spicuitatem, sed ad tragicam gravitatem conformatae, in synonymis, praepositionibus, interiectis enuntiatis, longioribus et suo nexu solutis sententiarum circumductionibus. Denique ratio, id est distributio materiae, aut vaga, aut nulla, nec suis locis et argumentorum finibus notata. Nos istam a Plutarchea forma diversitatem notandam duximus, non ut eam calumniaremur, sed ut interpretis officio satisfaceremus; nec eam reprehendimus temeritatis nomine; sed liberalitatem grati interpretamur, quae nobis egregios antiquorum scriptorum locos servavit multos.«

Im Ganzen übereinstimmend mit Wyttenbach, nur dass er die von diesem ausgesprochenen Bedenken übergeht oder abschwächt, äussert sich Bähr in einer Anmerkung zu seiner Uebersetzung der Trostschrift an Apollonius: »Diese Schrift durch ihren Inhalt, wie ihre Darstellungsweise eine der anziehendsten unter den moralischen Schriften des Plutarch, obschon eine Jugendschrift desselben, besteht mehr in einer Sammlung und Zusammenstellung dessen, was die ausgezeichnetsten Dichter und Philosophen Griechenlands über diesen Gegenstand gesagt haben, als in einer Darstellung und Entwicklung der eignen Ansichten und Gefühle, wie solches z. B. in der später, im männlichen Alter von Plutarch abgefassten Trostschrift an seine Gattin, der Fall ist. Was die Behandlungsweise des Stoffes betrifft, so hält sich Plutarch an keine bestimmte Ordnung und verfolgt keinen festen Gang; sein Styl ist erhaben, oft bis zur tragischen Darstellung und mit unverkennbaren Spuren einer Nachahmung des Plato.« — Diesem Urtheil kann ich aber nicht beistimmen. Weder nach Seiten ihres Inhalts noch ihrer Darstellung empfiehlt sich die Schrift. Vielmehr enthält sie in beider Hinsicht so vieles auf-

fallende und befremdliche, dass man nicht umhin kann, sie dem Plutarch abzusprechen. Zunächst bemerke ich aber, dass die Ansicht, die consolatio sei eine Jugendschrift desselben, vollständig jedes äusseren Anhaltes entbehrt.

Der Inhalt und Gedankengang der Schrift ist ungefähr folgender. Der Verfasser wendet sich an einen gewissen Apollonius, der über den Tod seines ihm wie es scheint vor kurzem entrissenen gleichnamigen Sohnes tief betrübt war. Auch ihn habe die traurige Nachricht ergriffen, doch habe er nicht unmittelbar nach dem Unglücksfall an ihn schreiben wollen, zu einer Zeit, wo nicht Tröstung, sondern nur Mitgefühl und gemeinsamer Schmerz am Platz gewesen sei. Jetzt aber sei die Zeit gekommen, wo die Reden seiner Freunde seine Trauer mindern könnten, deshalb habe er diese Trostschrift zur Beseitigung seiner Traurigkeit verfasst. Allerdings müsse man bei dem frühzeitigen Tode eines Sohnes auch dem Schmerz etwas einräumen, und er sei nicht der Ansicht derer, welche allen Schmerz und jegliche Kundgebung von Trauer als eine eines starken Geistes unwürdige Affection verwürfen, aber ein allzu grosser, unmässiger Schmerz sei eben so nachtheilig, als ungeziemend. Man habe also auch hier eine gewisse Mitte zu halten zwischen herber Strenge und weichlicher Trauer. Im Glück wie im Unglück müsse man einen gewissen Gleichmuth der Seele bewahren, zumal ja jeder wisse, dass Unbeständigkeit in allen menschlichen Verhältnissen herrsche. Das beste und wirksamste Linderungsmittel des Schmerzes sei daher eine auf diese Wechselfälle des Lebens vorbereitete Vernunft. Man müsse daran festhalten, dass der Mensch sterblich sei, und dass der Tod, zu welcher Zeit er auch eintrete, für kein Uebel zu erachten sei. Denn der

Tod selbst, d. h. die Auflösung des Körpers in die Theile, aus denen er zusammengesetzt sei, sei ohne allen Schmerz. Nichtsdestoweniger werde er gefürchtet, und die Natur habe daher wohlthätig gegen uns gehandelt, uns seinen Zeitpunkt zu verheimlichen. Schon Sokrates habe gesagt, der Tod sei einem ruhigen Schlafe ähnlich, oder einer weiten Reise, oder endlich er sei die Auflösung von Leib und Seele. Von c. 12-15 führt der Verfasser diese dreifache Möglichkeit des weiteren durch, und sagt dann, dass allerdings der frühzeitige Tod eines geliebten Menschen für viele etwas schmerzliches habe. Aber auch dagegen liessen sich Trostgründe ausfindig machen. Nicht das längste Leben sei das beste, sondern das rechtschaffenste. Die Trauer beziehe sich entweder auf die Todten oder die Ueberlebenden. Wenn wir uns betrauern, weil wir auf den Umgang und die Freundschaft des Entschlafenen verzichten müssen, so sei unsre Trauer egoistisch und verwerflich. Betrauern wir den Todten, so wird der Gedanke, dass es ihm gut geht, unsre Trauer zügeln, die ja an sich betrachtet kein Gut, sondern ein Uebel ist. Das aber verschlägt nichts, dass uns die Trauer unvermuthet trifft, denn das ist unsre Schuld, weil wir auf sie vorbereitet sein konnten und sollten. Sagt man, ein frühzeitiger Tod sei deshalb zu beklagen, weil der Verstorbene aus diesem Leben geschieden sei, bevor er alle dessen Güter und Annehmlichkeiten gekostet habe, so berücksichtigt man dabei zu wenig die Kürze und die Beschaffenheit des menschlichen Lebens. Denn die Dauer des Lebens anlangend, sterben alle rasch und frühzeitig, selbst diejenigen, welche im spätesten Greisenalter sterben. Und wer frühzeitig stirbt, wird zur gelegenen Zeit von den Mühseligkeiten des Lebens befreit. Schon aus diesem Grunde muss

man daher der Trauer ein Maass setzen, man darf die natürliche Grenze derselben nicht überschreiten und nicht zugeben, dass wir selbst vor allzu grosser Trauer hinschwinden, deren ununterbrochene Dauer die Natur des menschlichen Geschlechts nicht zugiebt. Es hat aber auch unter den Weisen und Philosophen nicht an Vertretern der Ansicht gefehlt, welche unser Leben überhaupt nicht für ein Gut, sondern für ein Unglück halten, das man geduldig ertragen müsse. Bei denen also, die früh sterben, ist es zweifelhaft, ob sie den Freuden oder Leiden des Lebens entgangen sind. Dazu kömmt, dass wir das Leben und seine Annehmlichkeiten von den Göttern nur leihweise empfangen haben, um sie nach kurzem Niessbrauch zurückzugeben, und es ist ungerecht die Götter zu verklagen, wenn sie das zurückfordern, was sie uns auf kurze Zeit anvertraut haben. Hier also haben die Delphischen Sprüche *γνῶθι σαυτόν* und *μηδὲν ἄγαν* ihre Geltung, und diejenigen, die bei jeder Widerwärtigkeit heulen und klagen, sind zu tadeln. Haben nicht die Götter vielleicht nur das Beste dessen gewollt, den sie frühzeitig aus diesem Leben abgerufen haben? Wäre es nicht für die meisten Menschen besser gewesen, überhaupt nicht geboren zu werden, oder einmal geboren bald möglichst zu sterben? Uebrigens gestattet es auch die Rücksicht auf unser Leben nicht, allzu viel Zeit mit trauern zu verbringen, denn die Zeit muss man schonen, und man muss sowohl auf sein eignes Wohl als auf das der übrigen bedacht sein, und man darf nicht vergessen, dass dieselben Gründe, mit denen wir vielleicht schon versucht haben fremde Trauer zu erleichtern, für uns selbst ihre Gültigkeit haben und man muss danach streben, dass das, was andern genützt hat, auch für uns selbst heilsam werde. Man blicke auf die Beispiele

derer, welche den Tod ihrer Söhne standhaft ertragen haben, ein Anaxagoras, Demosthenes, Dion, König Antigonus und andere. Und man beherzige, dass das, was uns naturgemäss erscheint, nicht immer mit der göttlichen Vorsehung und der Weltordnung übereinkommen kann. Wenn also das Schicksal auch dem jungen Apollonius kein längeres Leben verstattet hat, so möge der Vater sich dankbar an seine Tugenden und seine geistigen Anlagen erinnern, er möge die Reinheit seines Herzens erwägen, und wie er von allen geliebt worden. Und nicht umsonst hätten die alten Sänger und Philosophen gelehrt, dass auch die Verstorbenen ihre besonderen Ehren im Wohnsitz der Seligen haben. Dem Apollonius, der bereits in der Gesellschaft der Götter verweile, könne die allzu grosse Trauer des Vaters nicht gefallen. Und so ermahnt der Verfasser am Schlusse seiner Trostschrift, der Vater solle endlich sich zu einer würdigen Stimmung erheben, er solle sich selbst, die Mutter und die übrigen Glieder der Familie von ihrem anhaltenden Kummer befreien, er solle zu einem ruhigeren Leben zurückkehren, das für seinen Sohn und für alle, denen er selbst am Herzen liege, das erwünschteste sei.

Wir sehen aus dieser Uebersicht des Inhalts, dass es dieser Schrift weder an Gedanken noch an einer im allgemeinen zweckmässigen Ordnung derselben gebricht. Deshalb aber verdient sie noch kein besonderes Lob. Denn die vorgebrachten Gedanken sind von der Art, wie sie ein jeder, der überhaupt einen *λόγος παραμυθητικός* schreiben wollte, vorbringen musste, wenn es ihm nicht an rhetorischer Vorbildung fehlte. Auf sie lief mehr oder weniger die Anleitung der Rhetoren zur Bearbeitung dieser Art epideiktischer Themen hinaus, wie wir dies aus Dionys von Halikarnas und Menander entnehmen können,

deren Lehren ich in der Kürze im Hermagoras S. 190. ff. zusammengestellt habe. Das sind alles blose rhetorische Gemeinplätze. Von einem vorzüglichen Inhalt könnte man demnach bei dieser Schrift erst dann sprechen, wenn zugleich besondere Vorzüge in der Ausführung und Behandlung dieser Gemeinplätze nachgewiesen würden. Aber gerade in dieser Hinsicht lassen sich mehrere Verstösse anführen, die uns den Verfasser als einen mittelmässigen mit der rhetorischen Kunst nicht eben besonders vertrauten Schriftsteller verrathen, als welchen wir doch einen Plutarch nicht werden betrachten können.

Denn erstens ist der Verfasser wiederholt zu einem bereits dagewesenen Punkte zurückgekehrt und hat zusammengehöriges unnöthig getrennt. So spricht er an verschiedenen Stellen von dem Elend des menschlichen Lebens, ferner davon, dass die menschliche Natur eine übermässige Trauer nicht ertragen könne. Schlimmer ist der Umstand, dass er uns die Person des Vaters so wenig als die des verstorbenen Sohnes irgendwie individuell näher führt. Denn was in c. 34 zum Lobe des letzteren gesagt wird, passt im Grunde auf jeden frühzeitig verstorbenen Jüngling. In Betreff des Vaters aber gehen wir ganz leer aus, wir erfahren nichts von seinen persönlichen Verhältnissen, seinem Stand und Charakter, nichts näheres über die Art, mit der er bereits anderweitige ähnliche Unglücksfälle und Verluste der Seinigen ertragen hat. Dass individuelle Beziehungen auf die Verhältnisse der betreffenden Personen in einer gut geschriebenen consolatio nicht fehlen dürfen, liegt auf der Hand. Wie schön weiss uns Plutarch in der Trostschrift an seine Gattin das liebenswürdige Wesen des verstorbenen Töchterchens, zugleich den edlen, würdigen

Geist der Mutter zu schildern. Wie persönlich gehalten sind die Trostschriften des Seneca, wie farblos dagegen die consolatio ad Apollonium. Nun besteht ferner die Ausführung der loci communes in dieser Schrift durchgehends fast nur in der Anführung fremder Citate, die noch dazu *ἐκ διαστάσεως* angeführt werden, also keinen integrirenden Bestandtheil von der Gedankenreihe des Schriftstellers bilden, ein Fehler, vor welchem sich Plutarch, so oft er auch Citate seinen Lesern bietet, stets gehütet hat.

Diese von der Plutarchischen Art und Weise so ganz verschiedene Art des Citirens tritt uns aber so auffallend entgegen, dass sie unter den sachlichen Gründen für die Unächtheitserklärung der consolatio entschieden die erste Stelle einnehmen muss. Plutarch verfährt mit Citaten überhaupt sparsamer, und in einer ganz anderen Weise. In der consolatio haben wir in c. 5 achtzehn Verse von Menander, in c. 7 zwölf Verse von Homer, zehn von Hesiod, in c. 8 zwei Stellen aus Komikern, jede von acht Versen. Capitel 6 enthält unter andern Dichterstellen zweimal sechs Verse von Simonides und Euripides getrennt durch je zwei Verse aus Pindar und Sophokles, in c. 24 haben wir zwei Homerstellen von je achtzehn Versen, in c. 35 zwei Stellen Pindarischer Threnen von vierzehn und zehn Versen. Eine solche Art des Citirens findet ihr auffälliges Seitenstück in der untergeschobenen Schrift *περὶ εὐγενείας*, dem Plutarch ist sie völlig unbekannt. Er liebt es auch, Dichterverse zum Schmuck seiner Darstellung einzuflechten, aber höchstens drei bis vier Verse, das weitere wird dann, wo es nöthig schien, in einer prosaischen Paraphrase beigefügt. Selbst in der Schrift über die Dichterlectüre finden wir nicht mehr als vier Hexameter, höchstens etwa fünf Tri-

meter angeführt. Dafür hat denn die unächte Schrift de musica, deren Verfasser etwa so wie Porphyrius dies in seiner Schrift de abstinentia mit Theophrast und anderen gethan, ganze Capitel aus Aristoxenus und Heraklides unverändert abgeschrieben hat, in c. 30 achtundzwanzig Verse aus einem Stücke des Pherekrates aufzuweisen. Aehnlich verhält es sich mit den Citaten aus Philosophen und andern Prosaikern. Auch Plutarch citirt aus andern Schriftstellern, d. h. er nennt ihre Namen, giebt aber das ihnen entlehnte als integrirenden Bestandtheil seiner eignen Darstellung. Ganz anders der Verfasser der consolatio. Capitel 6 ist grösstentheils aus Krantor entlehnt, zwei Citate aus Plato, ein umfangreiches und ein kleineres, giebt c. 13, ein ellenlanges Citat aus des Aristoteles Eudemus c. 27, Stellen aus Protagoras und Aeschines c. 33, c. 36 endlich enthält fast nur Entlehnungen aus dem Platonischen Gorgias. Nun beachte man aber die Art, wie die Platonische Unsterblichkeitslehre daselbst behandelt wird. *Ὁ δὲ φιλόσοφος Πλάτων*, heisst es, *πολλὰ μὲν ἐν τῷ περὶ ψυχῆς περί τε τῆς ἀθανασίας αὐτῆς εἴρηκεν, οὐκ ὀλίγα δ' ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ τῷ Μένωνι καὶ τῷ Γοργίᾳ καὶ σποράδην ἐν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις. ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν τῷ περὶ ψυχῆς διαλόγῳ ῥηθέντα κατ' ἰδίαν ὑπομνηματισάμενός σοι παρέξομαι, ὡς ἐβουλήθης· τὰ δὲ* (*νῦν δὲ τά*?) *πρὸς τὸ παρὸν καίρια καὶ χρήσιμα λεχθέντα πρὸς τὸν Ἀθηναῖον ἑταῖρον δὲ καὶ μαθητὴν Γοργίου τοῦ ῥήτορος. φησὶ γὰρ ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Σωκράτης* — und nun kommt eine lange Stelle aus Plato in wörtlicher Anführung ohne die geringste erläuternde Zuthat. Plutarch lebte in der Platonischen Unsterblichkeitslehre und war ganz von ihr durchdrungen. Nimmermehr hätte er sich bei ihrer Erwähnung mit einem dürren Citate begnügt.

Er würde aber auch sein Werk nicht als eine mühevolle Zusammenstellung bezeichnet haben, wie dies der Verfasser der Trostschrift in c. 37 thut: *ταῦτά σοι συναγαγών, Ἀπολλώνιε φίλτατε, καὶ συνθεὶς μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας, ἀπειργασάμην τὸν παραμυθητικόν σοι λόγον.* Und wäre es ihm bei seiner grossen Belesenheit, und den mancherlei Büchern, die er besass, schwer gewesen, dergleichen zusammenzubringen? Uebrigens ertappen wir hier den Verfasser auf einer unwahren rhetorischen Phrase. Er hat ja bei weitem das meiste einschliesslich der Dichtercitate, wie eine Vergleichung mit dem fünften Buche von Cicero's Tusculanischen Untersuchungen zeigt*), einfach aus Krantors consolatio abgeschrieben, so dass von einem *συνάγειν* und *συντιθέναι μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας* füglich nicht die Rede sein kann. Nun müssen ferner bei der Ausführung eines locus communis Beispiele angewandt werden. Sicherlich würde Plutarch überwiegend geschichtliche Beispiele angewandt haben. Aber daran fehlt es in der consolatio so gut wie ganz, und dies ist ein zweiter entscheidender Grund für ihre Unächtheit. Wir erhalten ein Paar Apophthegmen von Simonides, Philippus, Theramenes, Sokrates, Diogenes, Arcesilas. Vom Dichter Antimachus wird erzählt, dass er seinen Schmerz über den Tod der Lyde, seiner Geliebten, durch ein Gedicht erleichtert habe. In c. 13 wird gesagt und mit Citaten belegt, dass der Tod nicht zu fürchten sei. Dann fährt der Verfasser fort in c. 14: *λέγεται δὲ τούτοις μαρτυρεῖν καὶ τὸ θεῖον· πολλοὺς γὰρ παρειλήφαμεν δι' εὐσέβειαν παρὰ θεῶν ταύτης τυχόντας τῆς δωρεᾶς· ὧν τοὺς μὲν ἄλλους φειδόμενος τῆς συμμετρίας τοῦ συγγράμματος ἀπολείψω. μνησθήσο-*

*) Vgl. Fr. Schneider in Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1836, No. 104. 5. S. 839 ff.

μαι δὲ τῶν ὄντων ἐμφανεστάτων καὶ πᾶσι διὰ στόματος. Wie lächerlich. Gerade die minder bekannten Beispiele hätte doch der Verfasser anführen sollen, wenn er befürchtete seine Schrift zu weit auszudehnen. So aber schreibt er der Bequemlichkeit halber die Geschichten von Kleobis und Biton, vom Tod des Pindar und von Euthynous aus Krantor ab. Geschichtliche Beispiele kommen nun erst in c. 33: *ἀποβλέπειν δὲ καὶ πρὸς τοὺς εὐγενῶς καὶ μεγαλοφρόνως τοὺς ἐπὶ τοῖς υἱοῖς γενομένους θανάτους πράως ὑποστάντας Ἀναξαγόραν τὸν Κλαζομένιον καὶ Δημοσθένην τὸν Ἀθηναῖον καὶ Δίωνα τὸν Συρακούσιον καὶ τὸν βασιλέα Ἀντίγονον καὶ συχνοὺς ἄλλους τῶν τε παλαιῶν καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς.* Es folgen die Berichte über Anaxagoras, Dion, Demosthenes, Antigonus, ferner Perikles und Xenophon, von denen vorher keine Rede war. Auch dies ist wahrscheinlich aus irgend einem Buche abgeschrieben, wenigstens ist es bemerkenswerth, dass Aelian Var. Hist. III, 2—5 Anaxagoras, Xenophon, Dion, Antigonus in derselben Reihenfolge behandelt, wie der Verfasser der consolatio. Beispiele von Zeitgenossen führt er gar nicht an, sondern er hilft sich am Schluss des Capitels mit der allgemeinen Redensart: *πλὴν πολλῶν ὄντων παραδειγμάτων τῶν διὰ τῆς ἱστορίας ἡμῖν παραδεδομένων τῆς θ' Ἑλληνικῆς καὶ τῆς Ῥωμαικῆς τῶν γενναίως καὶ καλῶς ἐν ταῖς τῶν ἀναγκαίων τελευταῖς διαγενομένων, ἀποχρήσει τὰ εἰρημένα πρὸς τὴν ἀπόθεσιν τοῦ παντὸς* (l. *πάντων*) *ἀνιαροτάτου πένθους, καὶ τῆς ἐν τούτῳ πρὸς οὐδὲν χρήσιμον ματαιοπονίας.*

Zeigt so die geringe Anzahl der Beispiele und die Art, wie sie angebracht werden, dass die Schrift nicht von Plutarch herrühren kann, so ist ein neuer Beweisgrund dafür aus dem Umstand zu entnehmen, dass das über Perikles, Demosthenes

und Dion berichtete mit der Darstellung der Ereignisse, welche Plutarch in den Biographien dieser Männer giebt, in Widerspruch steht. Obenein ist das in der consolatio unter Berufung auf eine Schrift des Protagoras über Perikles berichtete sogar falsch. Es heisst, als Perikles den Tod seiner beiden Söhne Paralus und Xanthippus erfahren, sei er nichtsdestoweniger, das Haupt nach vaterländischer Sitte mit einem Kranze geschmückt und im weissen Kleide in die Volksversammlung gegangen, habe hier guten Rath ertheilt und die Athener zum Kriege ermahnt. Dagegen erzählt Plutarch im Leben des Perikles c. 36 es seien diesem Staatsmanne sein Sohn Xanthippus, eine Schwester und eine grosse Menge von Verwandten und Freunden, die ihm bei der Verwaltung des Staates sehr nützlich gewesen, durch die Pest entrissen worden. Alle diese Verluste habe der hochherzige Mann standhaft ertragen und keine Thräne vergossen, bis er auch den Paralus begraben, den letzten seiner rechtmässigen Söhne. Auch hier habe er, obgleich tief gebeugt, seine Standhaftigkeit bewahren wollen, aber als er dem Todten den Kranz aufsetzte, übermannte ihn der Schmerz, dass er laut und anhaltend weinte. Diese Verschiedenheit der Erzählung bereitete Wyttenbach keine geringe Verlegenheit, wie man aus seiner Anmerkung entnehmen kann: »aliter haec narrat et praeter suam ipse consuetudinem Plutarchus in vita Periclis p. 172 C. D, si quidem easdem res diversis locis eodem modo referre solet; ut facile appareat, eum libelli huius ad Apollonium scripti postea iudicio et aetate maturiore nullam magnopere rationem hahuisse, et quod hoc loco dicitur — *εὐθὺς μετὰ τὴν προσαγγελίαν ἀμφοτέρων τῶν υἱέων οὐδὲν ἧττον κατὰ τὸ πάτριον ἔθος ἐστεφανωμένον καὶ λευχειμονοῦντα δημηγορεῖν* —

temeritatem habere deprehendatur. Nam *μετὰ τὴν προσαγγελίαν ἀμφοτέρων τῶν υἱέων* post nuntium utriusque filii eam habet significationem, filios obiisse a patre absentes, quod secus est, quippe constat, eos Athenis peste obiisse: nam quod ipsa dictio soloeca est, nunc praetermittimus, siquidem totus libellus curiosam (!) habet compositionem.« Und weiter: »concionantes coronis capita cincta habuisse, idque moris patrii fuisse, minus notum est.« Und wenn er es dann auch wahrscheinlich macht, dass Perikles einen Kranz getragen hat, so bleibt doch das auffallende in der Behauptung unsres Schriftstellers, er habe dies nach vaterländischer Sitte gethan.

Noch weniger stimmt das über Dion und Demosthenes berichtete mit Plutarchs Darstellung im Leben des Dio c. 55, des Demosthenes c. 22 überein. In der consolatio wird erzählt, Dio habe bei einer Berathung mit seinen Freunden, als plötzlich ein Getöse und Geschrei sich im Hause erhob, und er auf die Frage nach der Ursache des Lärmens hörte, sein Sohn habe sich vom Dache herabgestürzt und liege entseelt am Boden, ohne irgend welche Bestürzung befohlen den Leichnam des Verstorbenen den Frauen zur Bestattung zu übergeben und die angefangene Berathung fortgesetzt. Von alledem weiss Plutarch nichts. Nach ihm sitzt Dio allein gegen Abend in Gedanken versunken in der Vorhalle seines Palastes. Da hört er auf der entgegengesetzten Seite der Halle ein plötzliches Geräusch, und sieht die Gestalt einer Frau, einer Furie gleichend, welche das Haus mit Besen ausfegt. Erschrocken über dieses Gesicht ruft er seine Freunde zusammen und behält sie bei sich, aus Furcht, das Gespenst möchte ihm in der Einsamkeit nochmals erscheinen. Dies sei nicht geschehen, aber wenige Tage nachher habe sich sein

Sohn in einem Anfall von Zorn von dem oberen Theile des Hauses herabgestürzt und sei um's Leben gekommen. Wie Dio dies ertragen habe, giebt er weiter nicht an. Er erzählt ferner, Demosthenes sei auf die Nachricht vom Tode Philipps in weissem Gewande und mit einem Kranz auf den Markt gegangen, am siebenten Tage nach dem Tode seiner Tochter, wie dies Aeschines berichte, der deshalb dem Demosthenes Vorwürfe mache und ihn wegen der geringen Liebe zu seiner Tochter tadle. Der Verfasser der consolatio führt zwar die Worte des Aeschines an, aber so, dass man mit Recht zweifeln muss, ob er selbst die Rede des Aeschines eingesehen, oder dessen Worte irgendwo abgeschrieben habe, denn er sagt nichts vom Tode Philipps, der den Demosthenes so freudig gestimmt hatte, sondern sagt in ganz einfältiger Weise, er habe sich bei seiner Trauer den Dion zum Muster genommen.

Auch sonst enthält die consolatio manches, was Plutarch schwerlich würde geschrieben haben. Dahin gehört unter anderem die Erzählung in c. 19, einer der alten Philosophen — *τινὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων*, man beachte den ganz vagen Ausdruck — sei zur Königin Arsinoe gekommen, welche den Tod ihres Sohnes beweinte, und habe ihr folgende Fabel erzählt: *καθ' ὃν χρόνον ὁ Ζεὺς ἔνεμε τοῖς δαίμοσι τὰς τιμὰς οὐκ ἔτυχε παρὸν τὸ Πένθος· ἤδη δὲ νενεμημένων ἦλθεν ὕστερον. τὸν οὖν Δία, ὡς ἠξίου καὶ αὐτῷ τιμὴν δοθῆναι, ἀποροῦντα διὰ τὸ ἤδη καταναλῶσθαι πάσας τοῖς ἄλλοις, ταύτην αὐτῷ δοῦναι τὴν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασι γενομένην, οἷον δάκρυα καὶ λύπας. ὥσπερ οὖν τοὺς ἄλλους δαίμονας, ὑφ' ὧν τιμῶνται, τούτους ἀγαπᾶν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸ Πένθος· ἐὰν μὲν οὖν αὐτὸ ἀτιμάσῃς, ὦ γύναι, οὐ προσελεύσεταί σοι, ἐὰν δὲ τιμᾶται ὑπὸ σοῦ ἐπιμελῶς ταῖς δοθείσαις αὐτῷ τιμαῖς, λύπαις καὶ θρήνοις,*

ἀγαπήσει σε καὶ ἀεί τί σοι παρέξεται τοιοῦτον, ἐφ' ᾧ τιμηθήσεται παρὰ σοῦ συνεχῶς. Diese Fabel ist von hier aus in die Aesopischen Sammlungen aufgenommen (n. 355 bei Halm). Aber man vergleiche damit, was Plutarch in der Trostschrift an seine Gattin c. 6 schreibt. Es giebt Mütter, sagt er, welche beim Tode ihrer Kinder, die sie während ihres Lebens vernachlässigt, oder wenig beachtet hatten, sich einer unmässigen Trauer ergeben, nicht aus Liebe, sondern eitle Ruhmsucht trete zu einer verkehrten Affection der Natur, und so steigere sich die Trauer zu einer wahnsinnigen Leidenschaft — *καὶ τοῦτο φαίνεται μὴ λαθεῖν Αἴσωπον· ἔφη γὰρ οὗτος, ὅτι τοῦ Διὸς τὰς τιμὰς διανέμοντος τοῖς θεοῖς, ᾔτει καὶ τὸ Πένθος. ἔδωκεν οὖν αὐτῷ, παρὰ τοῖς αἱρουμένοις δὲ μόνοις καὶ θέλουσιν.* Der Trauernde nehme also die Trauer auf, und wenn diese sich mit der Zeit festgesetzt habe, wolle sie nicht wieder weichen, auch nicht, wenn er es wolle, daher müsse man sich von vornherein hüten, dass die Trauer sich nicht nahe. Plutarch erzählt die Fabel ganz einfach, er weiss nichts von der Königin und ihrer Trauer, nichts von dem alten Philosophen, der sie tröstet, in der consolatio dagegen ist sie sophistisch amplificirt.

Wie man in der Darstellung dieser Schrift, auf deren Einzelheiten ich mich jedoch nicht einlassen kann, einen erhabenen Stil hat entdecken können, oft bis zur tragischen Darstellung und mit unverkennbaren Spuren einer Nachahmung des Plato, ist mir räthselhaft geblieben. Ich finde sie frostig und geschraubt, überladen mit geschmacklos angewandten Figuren, von welchem Fehler sich Plutarch immer frei gehalten hat. Nur einige Beispiele. In c. 10 sagt der Verfasser, um zu zeigen, dass der Tod an sich betrachtet nichts furchtbares habe: *τί γὰρ θαυμαστόν, εἰ τὸ τμητὸν τέτμηται, εἰ τὸ τηκτὸν τέτηκται, εἰ τὸ καυστὸν κέκαυται, εἰ τὸ φθαρτὸν ἔφθαρται.* Dergleichen wird man im ächten Plutarch vergebens suchen. Frostig ist die Figur in c. 11: *εἰ γὰρ προῄδειμεν (τὴν τοῦ θανάτου προθεσμίαν) κἂν προεξετήκοντό τινες ταῖς λύπαις καὶ πρὶν ἀποθανεῖν ἐτεθνήκεσαν*, wiederholt in c. 15: *τῷ γὰρ ὄντι πολλοὶ διὰ τὴν οὐθένειαν καὶ τὴν πρὸς τὸν θάνατον διαβολὴν ἀποθνήσκουσιν, ἵνα μὴ ἀποθάνωσιν.* Das ist allerdings aus der verkehrten Nachahmung einer Stelle im Platonischen Phädo p. 68 D geflossen. Wie abgeschmackt endlich ist der hyperbolische Ausdruck in c. 27 nach dem längeren Citat aus dem Eudemus des Aristoteles: *μυρία δ' ἐπὶ μυρίοις ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα παρατίθεσθαι πρὸς τὸ αὐτὸ κεφάλαιον· ἀλλ' οὐκ ἀναγκαῖον μακρηγορεῖν.* Damit vergleiche man die elegante Uebergangsformel bei Plutarch de aud. poet. c. 10: *οὐ χεῖρόν ἐστι καὶ περὶ τούτων διελθεῖν ἐν βραχέσιν, ἁψάμενον τύπῳ τῶν πραγμάτων, μήκη δὲ καὶ παρασκευὰς καὶ παραδειγμάτων ὄχλον ἐῶντα τοῖς ἐπιδεικτικώτερον γράφουσιν.* Von Vermeidung des Hiatus endlich findet sich keine Spur in der consolatio. Sie für eine Jugendschrift Plutarchs auszugeben, dazu ist, wie bereits gesagt, nicht der geringste Grund vorhanden. Nichts in derselben verräth einen jugendlichen Verfasser, einen adulescens vixdum e rhetorum scholis egressus, wie Wyttenbach p. 716 sich ausdrückt, für den übrigens eine consolatio an einen älteren Mann ein wenig geeignetes Thema wäre, alles aber einen mittelmässigen Schriftsteller der sophistischen Zeit, denn nur ein solcher konnte an die Möglichkeit denken, Beispiele aus der Römischen Geschichte anzuführen, (c. 33.).

DRITTES CAPITEL.

Wir wenden uns nunmehr zur Schrift de fato. Wenn diese von Plutarch herrührte, so müsste sie eine seiner ersten Schriften sein. Denn sie beginnt mit den Worten: *τὰ περὶ τῆς εἱμαρμένης δοκοῦντα ἡμῖν, ὡς οἷόν τε σαφῶς καὶ συντόμως πειράσομαι ἐπιστεῖλαί σοι, φίλτατε Πείσων, ἐπειδὴ σὺ τοῦτο ἠξίωσας, οὐκ ἀγνοῶν, ἣν ἔχω πρὸς τὸ γράφειν εὐλάβειαν.* Nun fürwahr, Plutarch, einer der fruchtbarsten Schriftsteller des Alterthums, konnte in seinen späteren Jahren, etwa nach der Regierung Domitians von einer *πρὸς τὸ γράφειν εὐλάβεια* nicht füglich reden, ohne sich lächerlich zu machen. Wenn er sie überhaupt je gehabt hat, dann offenbar nur in seinen jüngeren Jahren. Nun ist die Schrift de fato das Werk eines öffentlichen Lehrers der Philosophie, der den Piso auf seine bereits gehaltenen und noch ferner zu haltenden Vorträge verweist.*) Demnach müsste sie Plutarch etwa während seiner Anwesenheit in Rom unter Vespasian, oder bald nachher, etwa vor seiner zweiten Anwesenheit daselbst, zu Hause in Chäronea verfasst haben. Sie verräth aber weder nach Inhalt noch Form irgendwie das Werk eines Anfängers. Der Inhalt ist streng wissenschaftlich, mit spinösen Distinctionen, ohne allen Schmuck der Rede entwickelt. Da ist nicht die Spur von einem historischen Beleg, einem Apophthegma, einem Bilde oder Gleichniss anzutreffen, keine Nutzanwendung auf die

*) c. 1: *τοῦτο γὰρ ἡ Λάχεσις ἐργάζεται, ἡ τῆς Ἀνάγκης ἀληθῶς θυγάτηρ, ὡς καὶ πρότερον παρελάβομεν, καὶ ὕστερον ἔτι μᾶλλον εἰσόμεθα ἐν τοῖς κατὰ σχολὴν λόγοις.* c. 2: *τὰ δὲ καθ' ἕκαστα περὶ τούτων ὁ ἕτερος μῦθος ὁ ἐν τῇ πολιτείᾳ μετρίως αἰνίττεται, καὶ ἡμεῖς εἰς δύναμίν σοι ταῦτα ἐπειράθημεν ἐξηγήσασθαι.*

praktische Ethik, überhaupt nichts zu finden, was irgendwie an die Eigenthümlichkeit Plutarchs erinnerte. Wer über philosophische Gegenstände in seinen jüngeren Jahren so schrieb, wie der Verfasser der Schrift de fato, der konnte wohl in späteren Jahren zur Schreibweise eines Plotin oder Proclus, nimmermehr aber eines Plutarch fortschreiten. Selbst in den einzelnen Ausdrücken hat die Abhandlung manches befremdliche. *λιποτάκτης, λιποτακτέω* p. 569 E, *λιποταξία* p. 570 D für *λειποτάκτης* u. s. w. mag auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sein. Aber die Wörter *οἰκοδομικός, ναυπηγικός* p. 571 E. F, *παρωνύμως* p. 572 D, *παρεφάπτομαι* p. 573 F, *συνειμαρμένον* p. 569 F (öfter bei Aristides) finden sich bei Plutarch sonst nicht. Desgleichen *θεσμοθεσία* p. 573 F, was sich nur aus Kirchenschriftstellern belegen lässt. Auch *εὐαρέστησις* p. 574 B ist spät. *εὐαρεστεῖν* findet sich bei Plutarch nur in der unächten Trostschrift an Apollonius. *παροιμία*, das im Anfang von c. 11 eine wunderbare und eigentlich unerhörte Bedeutung hat, ist wohl verdorben.

Man kann nun nicht sagen, dass die Schrift ihrem Inhalte nach der sonstigen Philosophie Plutarchs widerspräche. Vielmehr hätte er alles das, was sie enthält, nur in einer ganz anderen Weise, auch sagen können. Es wird sich uns dies aus einer kurzen Analyse des Inhaltes ergeben. Der Verfasser geht aus von den Platonischen Definitionen des Schicksals und sagt, man habe das Schicksal nach der Seite seiner erscheinenden Thätigkeit und nach der Seite seines Wesens zu unterscheiden. Nach Seite seiner Thätigkeit ist bei Plato das Schicksal »das unwandelbare göttliche Wort auf Grund einer freien Ursache« oder aber »das die Natur des Weltalls begleitende Gesetz, dem zufolge das Geschehende

verläuft« *). Dem Wesen nach ist das Schicksal die dreifach vertheilte Weltseele, vertheilt in eine *μοῖρα ἀπλανής*, eine *μοῖρα πλανᾶσθαι νομιζομένη*, und eine *μοῖρα*, die sich unterhalb des Himmels um die Erde befindet. Dies sind die drei Parzen, Klotho, die oberste, Atropos, Lachesis, welche letztere die himmlische Thätigkeit ihrer Schwestern aufnimmt und sie mit dem ihrem Bereich unterworfenen Irdischen verflicht und verbindet.

In Betreff des Schicksals nach der Seite seiner Thätigkeit erheben sich nun viele Fragen. Es umfasst alles geschehende, welches unbegrenzt ist, ist aber selbst begrenzt. Denn kein Gesetz, kein Logos, überhaupt nichts göttliches kann unbegrenzt sein. Es ist ein bestimmter Kreislauf des Geschehenden, der stets in sich selbst zurückkehrt.**) Das Schicksal bestimmt aber nur das allgemeine des gesetzmässigen Verlaufs unter gewissen Bedingungen, nicht aber das einzelne, was sich erst aus der Anwendung des allgemeinen ergiebt, also nur in mittelbarer Beziehung zum Schicksal steht. Daher ist der Satz, dass alles gemäss dem Schicksal geschieht, nur insofern wahr, als alles durch das Schicksal zusammengehalten wird. Er ist aber nicht wahr, wenn nun auch alle Folgen des Schicksals als dem Schicksal gemäss gelten sollen, sowenig wie alles das gesetzlich ist, was eine Folge des Gesetzes ist und unter dem Gesetze befasst wird. Es befasst das Gesetz Verrath, Desertion, Ehebruch unter sich, und dies ist gerade ungesetzlich. Ebenso wenig ist es gesetzlich, einen Tyrannen zu tödten. Niemand, der einen Tyrannen nicht tödtet,

*) Plat. Phaedr. p. 248 C. Tim. p. 41 A.

**) Ueber die Wiederkehr derselben Erscheinungen im Kreislauf der Begebenheiten vergleiche man v. Sert. c. 1, ferner die Erzählung vom Schicksal der Stadt Xanthus, v. Brut. c. 31.

kann wegen Gesetzwidrigkeit bestraft werden, aber Tyrannen werden in Folge der Gesetze getödtet, die sie übertreten. Das Schicksal also befasst alles, deshalb wird aber nicht alles mit Nothwendigkeit geschehen, sondern nur soweit es seine Natur zulässt. Nun ist das Mögliche das generische prius des *ἐνδεχόμενον*, des zufällig-möglichen. Das zufällig-mögliche ist gleichsam die vorausgesetzte Materie für das, was in unserer Macht steht, dessen Natur eben darin besteht, das zufällig-mögliche zu beherrschen. Dabei kömmt das Glück mit in's Spiel, eine Folge des zweiseitigen Schwankens des zufällig-möglichen. Möglich ist das, was in Folge einer Möglichkeit geschehen kann, genauer, insofern nicht ein äusseres Hinderniss dazwischen tritt. Wo nun ein äusseres Hinderniss absolut wegfällt, wie beim Auf- und Untergehen der Gestirne, sprechen wir von Nothwendigkeit. Wo ein Hinderniss eintreten kann, sprechen wir vom zufällig-möglichen. Das Nothwendige also ist ein mögliches, dessen Gegentheil unmöglich ist. Das zufällig-mögliche ist ein mögliches, dessen Gegentheil auch möglich ist. Dass die Sonne untergeht ist zugleich nothwendig und möglich. Denn unmöglich ist sein Gegentheil, dass sie nicht untergeht. Dass beim Sonnen-Untergang ein Regen stattfindet, ist möglich und zwar zufällig-möglich. Denn auch das nichtstattfinden eines Regens beim Sonnen-Untergang ist möglich. Wenn wir nun das zufällig-mögliche so gestalten, dass sein Gegentheil unterbleibt, so handeln wir, wie es in unsrer Macht steht. Das Glück gehört nun zu den Ursachen, und zwar zu den mittelbaren, zufälligen Ursachen. Wie wenn einer gräbt, um zu pflanzen, und dabei Gold findet, so ist das Glück. Es ist also nach den Platonikern zu definiren als eine Ursache, die bei dem, was zu einem bestimmten Zwecke

mit Absicht geschieht, zufällig hinzutritt — und zwar ohne dass man es vermuthet hat und dem menschlichen Denken verborgen. Das rein zufällige (τὸ αὐτόματον) ist von grösserem Umfange als das Glück. Es fällt zusammen mit dem zufällig-möglichen. Das Glück dagegen mit dem, was in unsrer Macht steht, und zwar insofern es mit Absicht vorgenommen wird. Daher ist vom Glück nur bei Menschen die Rede, bei denen vom vernünftigen Thun (πράττειν) die Rede ist, vom rein zufälligen dagegen bei allem beseelten und unbeseelten. Alle diese besagten Begriffe nun, das mögliche, zufällig-mögliche u. s. w. befasst das Schicksal sämmtlich in sich, aber nichts davon ist dem Schicksal gemäss.

Schliesslich ist noch die Vorsehung in's Auge zu fassen. Die Vorsehung auf ihrer höchsten Stufe ist das Denken oder Wollen des höchsten Gottes, die Wohlthäterin von allem, durch welche zunächst alles göttliche aufs beste und schönste geordnet ist. Die zweite Vorsehung geht von den zweiten Göttern aus, die am Himmel wandeln, durch welche das Sterbliche geordnet ist und alles, was sich auf Erhaltung und Dauer der Arten bezieht. Eine dritte Vorsehung geht aus von den Dämonen um die Erde, welche zu Wächtern und Aufsehern der menschlichen Thaten gestellt sind. Alles nun, was nach dem Schicksal geschieht, geschieht auch nach der Vorsehung, nicht aber alles was nach der Natur geschieht. Sondern davon geschieht einiges nach der oder jener Vorsehung, keineswegs aber umgekehrt. Denn die höchste Vorsehung ist das älteste von allem, ausser dem, dessen denken und wollen es selbst ist. Die oberste Vorsehung also hat das Schicksal hervorgebracht und schliesst es gewissermassen in sich. Die zweite Vorsehung ist zugleich mit dem Schicksal

hervorgebracht und wird schlechterdings von ihm umfasst. Die dritte, die später als das Schicksal hervorgebracht ist, wird ebenso von demselben umfasst, wie dies bei dem in unserer Macht stehenden und dem Glücke der Fall war. Eine nochmalige Polemik gegen die Stoiker und deren Fatalismus beschliesst die Abhandlung.

Das alles könnten nun immerhin Plutarchs Lehren gewesen sein, und weshalb sollte eine Schrift, welche das Thema vom Schicksal und der Vorsehung auf Grund Platonischer Definitionen und Anschauungen im Gegensatz zur Stoischen Lehre behandelt, im allgemeinen nicht mit der Philosophie Plutarchs übereinstimmen, die gleichfalls von Platonischen Voraussetzungen aus gegen den Stoicismus polemisirt? Daher hat denn auch E. Zeller*) die Hauptgedanken der Schrift de fato seiner Darstellung der Plutarchischen Philosophie gehörigen Ortes einzuverleiben und in ungezwungener Weise mit ähnlichen Gedanken aus der Schrift über den Verfall der Orakel und das Gesicht im Monde zu verknüpfen vermocht, ohne dass man sagen könnte, dass heterogenes mit einander verbunden sei. Indes muss es doch auffallend erscheinen, dass Plutarchs Hauptgedanke, den er so oft wiederholt, von der ursprünglichen Duplicität der Materie, an welchen daher auch sonst seine Lehren über Vorsehung und Schicksal anknüpfen, in der Abhandlung de fato gar nicht berührt und zur Erläuterung der vorliegenden Probleme verwendet wird. Noch auffallender aber ist es, dass die in dieser Schrift entwickelte Lehre von der dreifachen Vorsehung, ferner die scharfe Unterscheidung der Begriffe des δυνατόν, ἐνδεχόμενον und αὐτόματον in ihrem Verhältniss zu τύχη und ἀνάγκη sonst

*) Die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. III, 2. S. 159 ff.

nirgend von Plutarch berührt oder irgendwie berücksichtigt ist. Wenn diese Lehren nun auch ihrem Inhalte nach in Plutarchs System hineinpassen, so stehen sie doch in seinen Schriften vollständig isolirt da, und dies ist um so bemerkenswerther, als doch Plutarch die wenigen wirklich speculativen Gedanken, die er dem Plato entlehnt hat, oder doch entlehnt zu haben glaubt, vielfach wiederholt und so oft sich ihm dazu Gelegenheit bietet, gern auf sie zurückkommt. Dazu kommt aber noch ein anderer höchst wichtiger Umstand. Ueberall nämlich werden in der Schrift de fato Aristotelische Kategorien und Peripatetische Kunstausdrücke zur Anwendung gebracht, auch die eben erwähnten Begriffe mit ihren Definitionen entsprechen durchaus den Aristotelischen Aufstellungen, wie wir sie z. B. in den ersten Analytiken, I, 8. 13 und sonst bei ihm finden. Eine Benutzung aber der logischen Definitionen des Aristoteles und der auf ihnen beruhenden Peripatetischen Schulsprache ist völlig unplutarchisch. Nur in Plutarchs Ethik, speciell in der Schrift de virtute morali, lassen sich bestimmtere Anklänge an Aristotelische Philosopheme nachweisen. Plutarch selbst aber betrachtet sich überall als Platoniker, und damit steht es dann in einem auffallenden Widerspruch, wenn der Verfasser der Schrift de fato in c. 7 sich in einem ausdrücklichen Gegensatz zu den Platonikern weiss, und ihre Ansichten berichtigt.

Die Erwägung dieser letzteren Punkte in Verbindung mit dem, was bereits über die ganz unplutarchische Darstellungsweise bemerkt ist, lassen es für mich keinem Zweifel unterliegen, dass das Benseler'sche Verwerfungsurtheil der Schrift de fato auf Grund des völlig vernachlässigten Hiatus durchaus begründet, und jeglicher Versuch, sie etwa für eine

Jugendschrift auszugeben, verfehlt ist. Es möge aber noch das Urtheil Kaltwassers hier Platz finden, welches er in seiner Uebersetzung der moralischen Abhandlungen Th. 5 S. 91 über das Buch de fato gefällt hat. »Diese Abhandlung über das Verhängniss oder Fatum ist unter allen, die dem Plutarch zugeschrieben werden, eine der schwersten, und dabei an vielen Stellen so corrupt, dass sich kaum ein erträglicher Sinn herausbringen lässt. Dem Stil nach zu urtheilen, scheint sie entweder den Plutarch gar nicht zum Verfasser zu haben, oder wenn sie ja von ihm herrührt, ein bloser Entwurf, eine Skiagraphie zu einem grösseren Werke gewesen zu sein, das er in der Folge weiter hat ausarbeiten wollen. Dies letztere wird um desto wahrscheinlicher, da Lamprias in dem Verzeichniss der Schriften seines Vaters ein Werk über das Fatum anführt, das aus zwei Büchern bestanden hat, heutiges Tages aber nicht mehr vorhanden ist. Ausserdem könnte man auch gegenwärtige Abhandlung als einen Auszug betrachten, den ein Unbekannter aus dem grösseren Werke gemacht und dadurch Gelegenheit gegeben hat, dass letzteres verloren gegangen, wie dies der Fall bei vielen Werken der Alten ist.« Was Kaltwasser über die traurige Beschaffenheit des Textes sagt, muss leider zugegeben werden. Daran aber dass die Schrift bei der präcisen, sich überall gleichbleibenden und doch von allzu grosser Kürze sich fernhaltenden Gedrungenheit des Stils für einen Auszug zu halten sei, ist nicht zu denken. Schon Benseler hat diese Ansicht S. 471 zurückgewiesen. Die Notizen des angeblichen Lamprias haben unsrer obigen Auseinandersetzung zufolge an sich keinen Werth und müssen bei der Frage nach der Aechtheit und Ursprünglichkeit einer Plutarchischen Schrift völlig unberücksichtigt bleiben.

Blos bei Schriften, von denen wir sonst gar nichts wissen, haben sie die Möglichkeit für sich, keine reinen Fictionen zu sein. Aber die Abhandlung kann auch für keinen blosen Entwurf, keine Skiagraphie gehalten werden. Dazu ist ihr Inhalt viel zu ausführlich und erschöpfend. Auch ist es doch wenig wahrscheinlich, dass ein Schriftsteller, der auf Veranlassung eines Freundes seine Darstellung unternimmt, sich damit begnügt haben sollte, vorbehaltlich späterer Ausführung, ihm nur die ersten Elemente dessen, was er wissen wollte, aufzuschreiben. Und so bleibt an Kaltwassers Urtheil schliesslich nur das bestehen, dass die Schrift dem Stil nach zu urtheilen, nicht von Plutarch verfasst zu sein scheint.

Meine Ansicht über die unter Plutarchs Namen auf uns gekommenen placita philosophorum in fünf Büchern macht in der Hauptsache keinen Anspruch auf Neuheit, sondern ist nur die ausführliche Bestätigung einer schon vor längerer Zeit von A. Meineke beiläufig gemachten Bemerkung. Man hat nämlich die Placita schon lange dem Plutarch abgesprochen. Vgl. Vossius de hist. Graec. Lugd. Bat. 1624 p. 169. Jonsius de script. hist. philos. Francof. 1659 p. 234. Am beachtenswerthesten ist das, was Chr. D. Beck in der Vorrede seiner 1787 erschienenen Ausgabe dieser Schrift gesagt hat. Das Werk, wie es uns jetzt vorliegt, sei eine dem Plutarch fremde, oberflächliche Compilation. Es sei mit der Pseudo-Galenischen Schrift *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* und vielen Stellen des Stobäus aus einer gemeinsamen Quelle excerpirt, und diese Quelle sei ein von Lamprias erwähntes verloren gegangenes Werk des Plutarch unter gleichem Titel gewesen. Der letzte Theil dieser Behauptung ist falsch, der erste dagegen richtig und von grosser Wichtigkeit.

Das Verhältniss zwischen Stobäus, Galen und Plutarch muss deshalb einer etwas eingehenderen Betrachtung unterworfen werden. Bekanntlich hat Johannes von Stobi ausser seinem umfangreichen Florilegium, das jedoch wie die Parallela des Johannes von Damaskus zeigen, nicht vollständig auf uns gekommen ist, noch ein anderes Werk in zwei Büchern verfasst, unter dem Titel *Ἐκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαί.* Auch dieses Werk besitzen wir nicht mehr vollständig, sondern Anfang und Ende ist verloren gegangen. Ueber den Anfang belehrt uns Photius in seiner Bibliothek cod. 167 p. 1126 Bekk. Nachdem hier die Capitel der Eclogen angegeben sind, heisst es: *ἐν μέντοι τούτῳ τῷ βιβλίῳ πρὸ τοῦ τοῖς εἰρημένοις κεφαλαίοις ἐπιβαλεῖν περὶ δύο κεφαλαίων διαλαμβάνει, ὧν τὸ μὲν ἔπαινός ἐστι φιλοσοφίας, καὶ οὗτος ἐκ διαφόρων αὐτῷ συνηρανισμένος, τὸ δὲ περὶ τῶν κατ᾽ αὐτὴν συνεστηκυιῶν αἱρέσεων, ἐν ᾧ καὶ περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς καὶ ἀριθμητικῆς δόξας παλαιὰς συναναγράφει.* Mit der Arithmetik, also mit dem letzten Theile des zweiten Capitels beginnen unsre Eclogen. Das Lob der Philosophie und die Aufzählung der Secten ist verloren gegangen.

Das von Stobäus in den Eclogae physicae gesammelte Material ist ein doppeltes. Entweder sind es längere wörtlich entlehnte Citate aus Schriftstellern, deren Name genannt ist, oder es sind kurze Referate über Ansichten der Philosophen ohne Angabe der Quelle. Unter den 49 Capiteln der Eclogen bestehen einige nur aus Citaten, wie 1, 3, 9, 31, 39, 48, 49. Auch 35, denn was darin über Homer gesagt wird, das ist, wie bereits Heeren sah, aus einem alten Scholion zur voraufgehenden Platonischen Stelle geflossen. Dagegen enthalten c. 12 und 37 lediglich Referate über Ansichten von Philosophen.

In den übrigen Capiteln sind die beiden Bestandtheile des Materials gemischt. Die Referate über die Philosophen bilden gleichsam den Aufriss des ganzen Werks, in welchen die Citate aus Dichtern und Prosaikern hineingewebt sind, einen rothen Faden, der sich durch das ganze hindurchzieht. Dass sie sämmtlich aus ein und demselben Buche geflossen sind, lässt sich bei ihrer Uebereinstimmung in der Form der Darstellung nicht bezweifeln. Die Ansichten der Stoiker, namentlich des Chrysipp, sind ausführlicher mitgetheilt als die der übrigen Philosophen. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Eclogae ethicae, nur dass Capitel 1—5, 7, 8, bei welchem das ganze Werk abbricht, nichts als Citate enthalten, das sechste dagegen eine zusammenhängende Darstellung über die Ethik, welche offenbar von einem Stoiker verfasst ist, der neben den Ansichten seiner Schule auch die Peripatetiker, Plato und die älteren Philosophen berücksichtigt hat. Die Darstellung ist ganz dieselbe wie in den Referaten der Eclogae physicae.

Die Quelle, aus welcher die Referate des Stobäus geflossen sind, hat A. Meineke in Mützells Zeitschrift für das Gymnasialwesen B. 13, 1859 S. 563 ff. nachgewiesen. Er setzt dort zuerst auseinander, dass nicht etwa Stobäus selbst für den Verfasser der im sechsten Capitel der eclogae ethicae enthaltenen Abhandlung gehalten werden dürfe. »Stobäus ist nichts als ein fingerfertiger Compilator, und weder in dem Florilegium, noch in den für die Geschichte der Griechischen Philosophie ungleich wichtigeren eclogis physicis findet sich auch nur ein einziges Excerpt, das von ihm selbst redigirt worden wäre, geschweige denn, dass er als der Verfasser einer Abhandlung betrachtet werden könnte, die, so wenig sie auch

Ansprüche auf selbständige Forschung macht, doch nur von einem Manne verfasst sein kann, der Urtheil genug besass, um ein fremdes Lehrgebäude in lichtvoller Darstellung dem Leser vorzuführen.« Dann bemerkt er, dass dasjenige, was Ecl. phys. p. 623 über die Lehre der Peripatetiker von der *εὐδαιμονία* berichtet wird, auch im Florilegium steht 103, 28 mit dem voraufgeschickten Lemma *ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς*. Ferner sei aus Eusebius Praep. Evang. XV, 14. 15. 20 zu entnehmen, dass die *ἐπιτομή* oder *ἐπιτομαί* des Areios Didymos, wie er hier genannt wird, die ganze Philosophie der Peripatetiker und Stoiker behandelt habe und nicht blos ihre Ethik. Ja wir sehen sogar, dass das Werk des Didymus die gesammte Griechische Philosophie von Thales an umfasst hat, da ja Clemens Alexandrinus Strom. I p. 300 nach Didymus den Ausspruch *ἐγγύα παρὰ δ'ἄτα* dem Thales, den noch bekannteren *μηδὲν ἄγαν* dem Solon beilegt. Ebendaselbst p. 309 giebt er nach Didymus *ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* an, Theano sei die erste Philosophin gewesen. Ausserdem führt Stobäus Ecl. phys. II, 1, 17 *ἐκ τοῦ Διδύμου περὶ αἱρέσεων* einiges über Xenophanes an, Eusebius aber Praep. Evang. XI, 23 führt zur Erläuterung der Platonischen Ideenlehre eine Stelle *ἐκ τῶν Διδύμῳ περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι συντεταγμένων* an, die sich ohne Nennung der Quelle unter den Referaten bei Stobäus Ecl. phys. I, 12 findet. Aus alledem folgert nun Meineke zuletzt, dass ein grosser Theil dessen, was ohne Angabe des Gewährsmanns bei Stobäus über die Griechischen Philosophen excerpirt ist, auf dasselbe Werk des Didymus zurückzuführen sei, dass namentlich alles dasjenige daraus geflossen sei, was Ecl. phys. I, 12 ff. über Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Pythagoras und andre berichtet

wird. Ausser Stobäus scheine übrigens auch Hippolyt im *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* und vielleicht auch der Verfasser der Plutarchischen Placita das Werk des Didymus benutzt zu haben. Ueber das Alter dieses Areios Didymus bemerkt Meineke zuletzt, habe er nichts ermitteln können. Suidas nenne einen Akademischen Philosophen *Δίδυμον Ἀτήιον ἢ Ἄττιον*, woselbst Reinesius und andere aus Clemens Alexandrinus *Ἄρειον* geschrieben, der vielleicht von dem Verfasser der Epitome über die Philosophen-Secten nicht verschieden sei, obgleich des Suidas Angabe, er habe *πιθανῶν καὶ σοφισμάτων λύσεις* geschrieben, mehr auf einen Rhetor und Sophisten als Philosophen zu passen scheine, man müsste denn sagen, Suidas habe verschiedene Personen durcheinander geworfen.

Meineke hat seine Ansicht in der adnotatio critica zum zweiten Buch der Eclogen p. 155 (vgl. p. 152) wiederholt, zugleich mit einer Zeitbestimmung für Areios Didymos. Er sagt: »ducta autem est haec tota de morali Stoicorum et Peripateticorum doctrina disputatio ex satis amplo opere, quo Didymus Areus totam Graecorum philosophiam explicuerat; ex eodem pleraque eorum derivasse Stobaeum, quae passim de philosophorum Graecorum decretis auctorum nominibus omissis in medium protulit, haud vana coniectura est, quam l. l. proposui. Vixit autem Didymus Areus temporibus imperatoris Augusti, quem eo praeceptore usum esse constat e Suetonio v. Aug. 89 et Dione Cassio LII, 36.« Dass uns im Stobäus Excerpte aus einer verloren gegangenen Schrift des Areius Didymus *περὶ αἱρέσεων* oder *περὶ αἱρέσεων ἐπιτομή* oder einem ähnlichen Titel erhalten sind, lässt sich nach seiner Beweisführung nicht bezweifeln. Aus diesem Werke ist aber, wie der weitere Ver-

lauf meiner Darstellung zeigen wird, nicht das meiste, sondern geradezu alles geflossen, was im Stobäus bloses Referat ist. Ob nun dieser Areus Didymus mit dem von Sueton und Dio, auch vom Verfasser der Apophthegmata regum et imperatorum genannten Areus aus Alexandria zu identificiren sei, mag fraglich erscheinen. Jedenfalls muss aber auch er um die Zeit des Kaiser Augustus gelebt haben, denn er citirt keinen Philosophen, der jünger wäre als Posidonius.

Wenn nun Meineke ferner sagt, es scheine auch Hippolyt und Pseudo-Plutarch aus dieser Quelle geschöpft zu haben, so ist dies mit Hippolyt zwar nicht der Fall, wohl aber mit Pseudo-Plutarch, und zwar so, dass von keinem »scheinen« geredet werden kann, sondern die Sache ganz evident ist. Die Referate in Stobäus' Eclogen stimmen nicht blos in der ganzen Anlage, sondern auch in den Capitelüberschriften und im Inhalt so vollständig und wörtlich mit den Placita philosophorum überein, dass man sieht, beide Autoren schrieben ein und dieselbe Quelle ab. Nun zerfällt die Pseudo-Plutarchische Schrift in fünf Bücher, von denen das erste ein Vorwort, die allgemeine Physik und die Kosmogonie enthält. Das zweite Buch beginnt mit den Worten: *τετελεκὼς τοίνυν τὸν περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ τῶν συνεδρευόντων αὐτοῖς λόγον, τρέψομαι πρὸς τὸν περὶ τῶν ἀποτελεσμάτων ἀπὸ τοῦ περιεκτικωτάτου πάντων ἐνστησάμενος.* Es folgt die Kosmologie und Uranologie. An der Spitze des dritten Buches stehen die Worte: *περιωδευκὼς ἐν τοῖς προτέροις ἐν ἐπιτομῇ τὸν περὶ τῶν οὐρανίων λόγον, σελήνη δ' αὐτῶν τὸ μεθόριον, τρέψομαι ἐν τῷ τρίτῳ πρὸς τὰ μετάρσια· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀπὸ τοῦ κύκλου τῆς σελήνης καθήκοντα μέχρι πρὸς τὴν θέσιν τῆς γῆς,*

ἥντινα κέντρου τάξιν ἐπέχειν τῇ περιοχῇ τῆς σφαίρας νενομίκασιν. ἄρξομαι δ'ἐντεῦθεν. Es folgt die Meteorologie c. 1—8. Die Worte *περιγεγραμμένων δέ μοι τῶν μεταρσίων, ἐφοδευθήσεται καὶ τὰ πρόσγεια* bilden den Uebergang zur Lehre von der Erde und dem, was wir mathematische Geographie nennen. Das letzte Capitel vom Hof um den Mond, sowie das erste Capitel des vierten Buchs über das Wachsen des Nils, stehen an falscher Stelle. Die Einleitung zum vierten Buche, welches mit etwas gestörter Reihenfolge der Capitel die Psychologie behandelt, lautet: *περιωδευμένων δὲ τῶν τοῦ κόσμου μερῶν διαβήσομαι πρὸς τὰ κατὰ μέρος.* Das fünfte Buch behandelt ohne besondere Einleitung die Divination, die Träume und die Physiologie des Menschen und hört auf mit der Lehre von den Krankheiten, der Gesundheit und dem Alter.

Der Stoff des ganzen Werkes giebt sich sofort als Excerpt aus einem grösseren Werke zu erkennen. Der Schriftsteller erklärt, er wolle den *λόγος φυσικός* behandeln, deshalb sei es nöthig, zuvörderst von der Eintheilung der Philosophie zu sprechen. Es folgt die Dreitheilung der Stoiker und die Zweitheilung der Peripatetiker und dann heisst es am Anfang des ersten Capitels: *ἐπειδὴ πρόκειται ἡμῖν τὰ φυσικὰ θεωρῆσαι, ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι δηλῶσαι, τί ποτέ ἐστιν ἡ φύσις· ἄτοπον γὰρ πειρᾶσθαι μὲν φυσιολογεῖν, ἀγνοεῖν δ'αὐτὸ τοῦτο τὴν τῆς φύσεως δύναμιν.* Aber wir erhalten blos die Ansicht des Aristoteles hierüber nach Auscult. phys. II, 1 und erfahren, dass die Natur das Princip von Ruhe und Bewegung ist. Es wird darauf der Unterschied von Princip und Element angegeben, und im dritten Capitel folgt ein ziemlich ausführlicher und genauer Bericht über die Ansicht der Philosophen hinsichtlich der Weltprincipien von Thales bis auf den Stoiker Zeno.

Merkwürdig ist dabei nur, dass die Lehren der Ionischen Philosophen, des Anaxagoras, Pythagoras, Epikur ausführlicher behandelt sind, als die des Plato, Aristoteles und Zeno. Die Entstehung der Welt wird nach Epikur, ohne jedoch diesen Philosophen zu nennen, im vierten Capitel auseinandergesetzt. Kein Wort von den Ansichten Plato's und der Stoiker über diesen Punkt. Umgekehrt haben wir im sechsten Capitel bei der Frage, woher die Menschen den Begriff der Gottheit haben, nur die Ansicht der Stoiker. In den zehn ersten Paragraphen des siebenten Capitels werden die hauptsächlichsten Atheisten genannt, daran schliesst sich eine Angabe dessen, was Euripides im Sisyphus gegen die Existenz der Götter vorgebracht hat, und eine eingehende Prüfung der Ansichten des Anaxagoras und Plato über die Weltschöpfung. Man sieht, es fehlt diesen Capiteln an jedem inneren Zusammenhang und die Mittheilung der Ansichten der Philosophen ist eine durchaus planlose. Wir haben eben nicht das Originalwerk eines Schriftstellers vor uns, sondern willkürlich excerpirte Bruchstücke aus einem solchen, in denen Relationen fremder Ansichten und die Kritik derselben bunt durcheinander laufen. Von der Mitte des siebenten Capitels an gewinnt aber die Schrift mit einem Male ein ganz anderes Aussehn. Alles selbständige Urtheil und Raisonnement des Autors hört auf, wir erhalten nur noch eine kurze Angabe dessen, was die einzelnen Philosophen über die verschiedenen Lehren der Physik für Ansichten gehabt haben.

So zerfallen die Placita in zwei ganz heterogene, einander völlig unähnliche Theile, ein Umstand, auf welchen meines Wissens erst einmal hingewiesen ist, nämlich von dem Verfasser der Recension der Beckschen Ausgabe in der Göt-

tinger Bibliothek der alten Litteratur und Kunst vom. J. 1788, St. 3 S. 100. Dort heisst es ganz richtig: »Wenn man die sieben ersten Capitel dieses Werkes mit den folgenden vergleicht, so findet man zwischen diesen einen solchen Abstand, dass man auf einmal ein andres Buch aufgeschlagen zu haben scheint. In jenen, vorzüglich in dem dritten, Vollständigkeit, chronologische Ordnung, ja selbst eignes Urtheil, in diesen auf einmal nichts mehr von dem allen, sondern statt dessen blos flüchtig hingeworfene Sätze, bei denen sich der Verfasser kaum scheint zum Schreiben Zeit gelassen zu haben, ohne Ordnung und ohne Zusammenhang. Was ist daher wahrscheinlicher, als dass wir die ersten Capitel dieses Buches, wenngleich nicht ganz vollständig, doch grosse Stücke aus ihnen noch so besitzen, wie sie der erste Verfasser geschrieben hat. Es scheint, der Compilator war Willens, das Werk ganz abzuschreiben, aber bei dem siebenten Capitel ging ihm die Geduld aus; er fing an zu excerpiren, und excerpirte sichtbar immer elender, immer mehr ohne Plan und Ordnung, je tiefer er hineinkam. Aus diesen Capiteln also, und vorzüglich aus dem dritten, können wir mit Recht auf den Werth, Plan und Ausführung des alten Werkes schliessen, und mit Bedauern sehen, wieviel wir davon verloren haben. Der Verfasser desselben ging die Meinungen der alten Philosophen über die Gegenstände der Physik nach den Secten durch, fing mit Thales und seinen Nachfolgern an, kam dann auf die Pythagoreer, ferner auf Heraklit, Demokrit und seinen Schüler Epikur, und zuletzt auf die Sokratische Schule und ihre Zweige. Auch führte er nicht blos die Meinungen der Philosophen an, sondern beurtheilte sie auch, wie man aus eben diesem Capitel zur Genüge sieht. Das vierte Capitel ist wiederum kein

bloses Excerpt, sondern eine wörtliche Abschrift eines Theils des ganzen Capitels und eben so die sieben ersten Capitel.«

Ein weiterer Beleg für die Verschiedenartigkeit der Theile, aus denen die Placita bestehen, ergiebt sich auch aus dem Verhältniss dieser Schrift zu Stobäus. Aus diesen ersten Capiteln nämlich ist nur sehr wenig in den Eclogen anzutreffen, nichts aus dem Vorwort, dem ersten, vierten, sechsten sowie der ersten Hälfte des siebenten Capitels. Von §. 11 dagegen findet sich alles mit ganz geringen Ausnahmen, und zwar wörtlich gleichlautend auch in den Referaten des Stobäus aus Areus Didymus. Diese Uebereinstimmung zieht sich durch die zweite Hälfte des ersten, das ganze zweite und dritte und den grösseren Theil des vierten Buches hindurch. Der Schluss des vierten sowie das fünfte Buch behandelt eine Materie, die Stobäus nicht mit aufgenommen hat, bis auf ganz geringe Theile des fünften Buches. Bei dieser durchgängigen wörtlichen Uebereinstimmung kann eben kein Zweifel sein, dass auch die Pseudo-Plutarchischen Placita aus Areus Didymus geflossen sind, und es bleiben nur noch zwei Fragen zu erledigen, woher kömmt die besagte grosse Verschiedenheit zwischen den beiden Theilen des ersten Buches, und woher kömmt es, dass Stobäus aus diesem ersten Theile nur ganz weniges aufzuweisen hat, während er sonst alles hat, was der zweite Theil des ersten Buches und die folgenden Bücher enthalten?

Auch auf diese Fragen erhalten wir eine befriedigende Antwort, wenn wir die dritte der hierher gehörigen Schriften, nämlich das Pseudo-Galenische Werk περὶ φιλοσόφου ἱστορίας in's Auge fassen, welches im 19. Bande der Kühnschen Ausgabe der Werke Galens S. 222—345 abgedruckt ist. Der

Verfasser, den ich der Kürze wegen Galen nennen will, hat sein Werk in 39 Capitel getheilt. Die meisten Capitel bestehen wieder aus kleineren Abschnitten mit besonderen Ueberschriften, wie denn auch die erste Ueberschrift bei längeren Capiteln sich nie auf das ganze Capitel, sondern nur auf den ersten Abschnitt bezieht. Die Ueberschrift des ersten Capitels lautet: *ποία πρὸ τοῦ Σωκράτους ἦν ἡ φιλοσοφία, τίνα μέρη αὐτὸς προσέθη καὶ περὶ τῆς τοῦ βιβλίου ὑποθέσεως.* Galen sagt, die Philosophie, die sich anfangs nur auf Physiologie bezogen habe, sei von Sokrates, dem es schwierig schien, sich eine sichere Kenntniss von verborgenen Dingen zu verschaffen, auf Ethik und Dialektik gerichtet worden, da derjenige, der zu der von ihm erkannten Wahrheit auch andere hinüberführen wolle, darauf sehen müsse, durch eine richtige Methode der Begriffsdarlegung andere von dieser Wahrheit zu überzeugen. Er wolle nun einen nützlichen Ueberblick über die gesammte Philosophie geben, und zwar nicht eigne neue Gedanken vortragen, sondern die Ansichten der früheren kurz zusammenfassen. Die Quelle seiner Darlegung sei eine doppelte. Einmal nämlich werde er das mittheilen, was er selbst von seinen Lehrern gehört habe, dann das was er sich aus verschiedener Lectüre der Philosophen gesammelt habe — *ἁπλουστέρως δὲ ὅσα παρὰ τῶν πεπαιδευκότων ἡμᾶς ἀκηκόαμεν καὶ δι' ἀναγνωσμάτων ἐμάθομεν νῦν συνάγειν ἐπεχειρήσαμεν.* Daraus werde der Leser lernen, woher die Philosophie zuerst zu den Griechen gekommen sei und durch wen sie eingeführt sei, und wer die hervorragendsten Persönlichkeiten auf diesem Gebiete des Wissens seien.

Im zweiten Capitel, dessen erster Abschnitt die Ueberschrift trägt *περὶ τῶν φιλοσόφων κατὰ τὴν διαδοχὴν λελοιπότων* (?), werden kurz die Philosophen von Thales bis auf den Stoiker Posidonius und den Epikureer Hermarchus aufgezählt, mit Ausschluss der Italischen Philosophen, welche erst im letzten Abschnitt *περὶ εἰδῶν τῆς φιλοσοφίας* von Pythagoras bis auf Protagoras von Abdera genannt werden, nachdem der Verfasser gesagt hat, es gebe überhaupt zwei Arten von Philosophie, die Ionische und die Italische. Im dritten Capitel wird von den besonderen Namen der Philosophie, von der Logik, von den Theilen der Philosophie, von den Secten und von der Veranlassung zum philosophiren nach Xenokrates gehandelt. Im vierten Capitel berührt Galen in ganz oberflächlicher Kürze die Urtheile, den Syllogismus, Definition, Partition, die Lehre vom Kriterium, von der Wahrheit und der Art des Beweises. Den Grund dieser Kürze giebt uns der Anfang des fünften Capitels an: *ὅσα μὲν εἰκὸς ἦν περὶ τῶν συντελούντων εἰς τὸ λογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας εἰπεῖν ἐν ἑτέρῳ διῆλθον διὰ πλειόνων. ἡμεῖς δὲ συντομώτατα περὶ τούτων διαλεχθέντες συμμετρίᾳ μὲν ἐπὶ τὰ φυσικώτερα.* Eine Erwähnung der bewirkenden und materiellen Ursachen führt den Verfasser auf eine kurze Aufzählung dessen, was die früheren Philosophen über Gott und die Materie gelehrt haben. Im sechsten Capitel wird über den Unterschied von Princip und Ursache, von Element und Princip, von der Natur, der Bewegung, den Körpern gehandelt. Soweit ist alles dem Galen eigenthümlich. Anders verhält sich dies mit dem folgenden. Denn von dem Abschnitt *περὶ σχήματος* findet sich wenigstens der erste Satz bei Plutarch I, 14, 1 und was über die Ideen gelehrt wird, das stimmt wo nicht immer dem Wortlaute, so doch durchaus der Sache nach mit Plut. I, 17. Desgleichen in Capitel 7 und 8. Denn der Abschnitt *περὶ κόσμου* ist eine

Abkürzung von dem, was Plut. I, 5 ausführlicher giebt. Der Abschnitt *πῶς συνέστηκεν ὁ κόσμος* enthält mit unglaublicher Nachlässigkeit das gekürzt, was Plutarch viel genauer I, 4 giebt. Der Abschnitt *περὶ θεοῦ*, welcher anfängt *ὅσα κατ' ἀρχὰς περὶ θεοῦ λέγοντες παρελίπομεν, ταῦτα νῦν ἐροῦμεν,* stimmt, einige Kürzungen abgerechnet, fast wörtlich mit Plut. I, 7. Der Abschnitt *πόθεν ἔχομεν ἔννοιαν θεῶν* ist eine klägliche Kürzung von Plut. I, 6 und der letzte Abschnitt *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων* stimmt wiederum, nicht dem Wortlaut, aber doch der Sache nach mit Plut. I, 8. Es folgt im Galen eine kurze *εἰσαγωγή* in die Lehre von der Seele, die Plutarch nicht hat. Aber die Abschnitte des zehnten Capitels *περὶ ἐλαχίστων* haben wir bei Plut. I, 13 — *περὶ χρωμάτων* I, 15 — *περὶ μίξεως* I, 17 — *περὶ κενοῦ* I, 18 — *περὶ χώρας* I, 20 (Plutarch ist hier ausführlicher) — *περὶ χρόνου* I, 19 — *περὶ οὐσίας χρόνου* I, 21 (hier gehen die Autoren etwas auseinander) — *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* I, 24 — *περὶ ἀνάγκης* I, 25 — *τίς οὐσία ἀνάγκης* I, 26 — *περὶ οὐσίας εἱμαρμένης* I, 28 — *περὶ τύχης* I, 29.

Die übrigen Capitel des Galen stimmen in der Reihenfolge, in den Ueberschriften der Abschnitte und im Wortlaut so vollständig mit dem 2.—5. Buche des Plutarch überein, dass sich abgesehen von Varianten der Lesart und einigen geringfügigen Unterschieden, beide Schriften gleichen wie ein Ei dem andern. Einiges fehlt im Galen, wie II, 24, 7. III, 8, 2 (Uebergangsformel). 17, 5. 18. IV, 2—4. 14, 4. 15 (blos die letzten Zeilen). V, 27. 28. Einiges ist unbedeutend kürzer als im Plutarch. Einiges, was Galen hat, fehlt im Plutarch, so ist II, 20 bei Galen um einen Satz vollständiger; V, 18 um einen Abschnitt; V, 22 hat einen ausführlicheren Schluss.

V, 30 weiss Plutarch nichts von Pythagoras. Ausführlicher ist II, 27 im Galen. Ferner schliesst sich bei diesem das erste Capitel des vierten Buchs an das achte an, auf Capitel 4—7 folgt Cap. 21. Im 5. Buche geht Cap. 24 dem 25. vorher. Doch alle diese Abweichungen sind untergeordneter, mehr zufälliger Art. Im allgemeinen ist die Uebereinstimmung so gross, dass unzweifelhaft die Placita (ausgenommen die sieben ersten Capitel) und Pseudo-Galen aus derselben Quelle, d. h. aus ein und demselben Auszug aus Areus Didymus geflossen sind.

Durch Combination der im bisherigen dargelegten Thatsachen gelange ich nun zu folgendem Resultate. Areus Didymus, ein Stoischer Philosoph nach Posidonius, der bereits in einer besonderen Schrift über die Logik gehandelt hatte, verfasste ein zweites weitläufig angelegtes Werk über die gesammte Philosophie, jedoch so, dass er in diesem die Hauptpunkte der Logik nur kurz recapitulirte, ausführlich dagegen die Physik und Ethik behandelte. In diesem Buche theilte er theils das mit, was er von seinen Lehrern gehört hatte, d. h. die Stoische Philosophie, theils das, was er in den Schriften der älteren Philosophen, oder wenigstens über diese selbst gelesen hatte. So enthielt denn sein Werk ausser einer ausführlicheren Darlegung des Stoischen Lehrgebäudes ein überaus nützliches Compendium der Geschichte der Philosophie. Aus diesem Werke wurden schon in alter Zeit, d. h. vor dem Zeitalter der Antonine, verschiedene handliche Auszüge gemacht. Solcher Auszüge sind d r e i, genauer zugesehen sogar v i e r auf uns gekommen. Der Auszug, den Pseudo-Galen entweder abschrieb, oder nochmals abkürzte, hörte auf mit dem Ende der Physik, so dass der Inhalt dieser Schrift mit dem

Titel *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* nicht stimmt. Der Auszug, den Stobäus benutzt hat, enthielt ausser der Physik auch die Ethik. Irgend ein dritter Compilator, der als Pseudo-Plutarch zu bezeichnen ist, liess die historische Einleitung und alles das aus, was im Werke des Didymus sich auf Logik bezog, verschmähte auch die Ethik, und wollte blos das auf Physik bezügliche ausschreiben. Dazu musste er aber viel ändern und weglassen, und diese Arbeit wurde ihm gar bald zuviel. Daher begnügte er sich damit, aus den ersten Capiteln des Didymus einige längere Stücke abzuschreiben, dann aber verzichtete er auf alle Selbständigkeit des Excerpirens und schrieb einen bereits vorgefundenen, dem Pseudo-Galenischen ähnlichen Auszug wörtlich ab. So erklärt sich vielleicht einigermassen die auffällige Verschiedenheit zwischen den sieben ersten Capiteln und dem Rest der Placita. Von diesen drei Auszügen hat nun jeder seine eigenthümlichen Vorzüge. Der Auszug des Stobäus giebt die meisten und reichhaltigsten Excerpte. Der Auszug des Galen lässt uns die ursprüngliche Beschaffenheit vom Werke des Didymus nach seiner ganzen Anlage erkennen. Plutarch endlich entfernt sich in seinen ersten Capiteln am wenigsten vom Wortlaut und der Ausführlichkeit des Didymus. Bis zu welcher Dürftigkeit aber Didymus unter den Händen seiner Epitomatoren stellenweis zusammengeschrumpft ist, das beweist am besten der Abschnitt über die Gestalt des Mondes bei Galen verglichen mit Stob. p. 151, 27 und Plut. II, 27. Dass das Werk des Didymus bereits vor der Zeit der Antonine epitomirt worden ist, kann man daraus entnehmen, dass Athenagoras in seiner i. J. 177 an Kaiser Marcus gerichteten *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* eine solche Epitome benutzt hat. Man vergleiche das über Aristo-

teles und die Stoiker bei Athenag. c. 6 gesagte mit de plac. I, 7, 16. 17, ferner Athenag. c. 21 mit de plac. I, 8, 2. Vielleicht ist auch das, was bei Athenagoras über Plato folgt, so wie das in c. 6 über Philolaus, Lysis und Opsimus gesagte aus Didymus geschöpft.

Da sich nun die Placita philosophorum als ein doppeltes Excerpt aus einem grossen Werke des Areus Didymus ergeben haben, so ist die Frage nach der Authentie des Buches damit vollständig erledigt. Denn dass Plutarch auch nicht entfernt daran gedacht haben kann in gedankenloser Weise*) ein grosses Werk zu excerpiren, noch dazu das Werk eines Stoikers, der sein eignes System ganz besonders in den Vordergrund treten liess, bedarf keines weiteren Beweises.

Auf die Frage, wie man wohl dazu gekommen ist, dem Plutarch dieses für uns zwar immerhin werthvolle, aber an sich betrachtet doch höchst mittelmässige Machwerk beizulegen, vermag ich keine genügende Antwort zu geben. Es ist dies jedoch schon im dritten, spätestens zu Anfang des vierten Jahrhunderts geschehen. Denn Eusebius hat viele Capitel der Placita als Plutarchisch dem 14. und 15. Buch seiner Praeparatio Evangelica einverleibt**). Nach Eusebius führt Cyrillus in seinen Büchern gegen Julian die Placita unter Plutarchs Namen an, und theilt einiges daraus wörtlich mit. Auf dieselbe *Πλουτάρχου περὶ τῶν τοῖς φιλοσόφοις δοξάντων ἐπιτομή* beruft sich auch Theodoret. de cur. aff. II p. 35, IV p. 61 ed. Sylburg. Dass übrigens auch die von Eusebius I, 8 unter

*) Man vergleiche nur de plac. II, 25 mit Stob. ecl. phys. T. I p. 150, II, 28 mit p. 152, II, 11, 3 mit p. 137. 138, III, 30, 2 und III, 31, 3 mit p. 154, endlich III, 3, 5 mit p. 163.

**) Nämlich I, 3, 1—7. 26—35. 4. 5. 7. 9. 10. II, 3—11. 13—18. 20—22. 24—32. III, 9—11. 13. 16. IV, 4. 5.

Plutarchs Namen citirten *Στρωματεῖς*, eine den Placitis verwandte Schrift, ein untergeschobenes Machwerk waren, beweist, wie schon bemerkt, die Dürftigkeit des Inhalts und die Vernachlässigung des Hiat in dem daselbst aufbewahrten Fragment. Ueber den Hiat in den Placitis genügt es auf Benseler p. 512 ff. zu verweisen.

Fassen wir das Ergebniss unserer bisherigen Bemerkungen zusammen, so haben wir also gefunden, dass bis auf die noch nicht besprochene Schrift de musica und die vorläufig zurückgestellten kleineren Apophthegmen alle Schriften, welche Benseler wegen der gänzlichen Vernachlässigung des Hiat dem Plutarch abgesprochen hat, auch abgesehen davon aus rein sachlichen Gründen sich als unächt erweisen lassen, ein Umstand, durch welchen die ganze Lehre vom Hiat gewiss nicht wenig unterstützt wird. Etwas schwieriger gestaltet sich die Frage bei der Schrift de musica, indes stehe ich nicht an, auch in Betreff dieser Abhandlung Benselers Verwerfungsurtheil beizupflichten, trotzdem ich früher selbst ihre Aechtheit vertheidigt habe. Aber dies that ich, ohne von Benselers Buch und der ganzen Art seiner Beweisführung Kenntniss zu haben. So hatte ich denn eigentlich nur den Franzosen Amyot zu widerlegen, welcher bemerkt hatte »le style ne semble point estre de Plutarque.« Das war freilich ein ganz allgemeines Urtheil, und wenn auch nach ihm andere Gelehrte beiläufig die Schrift als unächt bezeichnet, oder sie mit einem »Plutarchi quae vulgo fertur« citirt hatten, so waren doch von keiner Seite meines Wissens bestimmte Gründe für eine derartige Ansicht beigebracht worden. Was hatte aber Amyot mit seiner Bemerkung eigentlich gemeint? Die Schrift besteht zu ihrem grössten Theile aus Stücken, die der Verfasser den

von ihm benutzten Quellen wörtlich entlehnt hat. Das, was nachweislich seine eigene Zuthat ist, bietet hinsichtlich der Gräcität im ganzen nichts erhebliches dar, dass man deshalb genöthigt wäre, die Schrift dem Plutarch abzusprechen. Hinsichtlich ihrer Tendenz, eine Rückkehr von der verdorbenen, weichlichen Musik der Gegenwart, zur strengen Einfachheit der klassischen Kunst zu empfehlen, stimmt die Schrift vortrefflich zu Plutarchs eigner Richtung, um so mehr als dessen Lehrer Ammonius sich in ganz ähnlichen Klagen über den Verfall der Musik zu seiner Zeit ergeht, wie der eine Unterredner der Schrift de musica. Plutarch beweist sich an vielen Stellen seiner Schriften als ein musikalisch gebildeter Mann, mit besonderer Vorliebe entnimmt er gerade dieser Kunst seine Bilder und Gleichnisse. So schien mir denn kein Grund vorhanden zu sein, die Schrift dem Plutarch abzusprechen, vielmehr glaubte ich sie als eine Jugendschrift desselben bezeichnen zu müssen. Den Grund dafür habe ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe p. XI in folgenden Worten angegeben: »Propter Soterichum Alexandrinum inter Onesicratis*) commemoratum convivas, eo animo inducor, ut eundem illum esse Onesicratem statuam, cuius in Quaest. Convivv. V, 5 facta est mentio, clarissimum medicum Alexandrinum, cuius in conviviis doctae disputationes instituebantur. Adiit eum Plutarchus Alexandriae cum Lampria avo admodum iuvenis. Iam

*) Der dialogus de musica gehört in das Gebiet der Deipnosophistik. Onesikrates, den der Verfasser seinen Lehrer nennt, hatte am zweiten Tage des Kronosfestes musikkundige Männer, den Alexandriner Soterichus und den Lysias nebst anderen Gästen zu Tische geladen. Nach beendigter Mahlzeit schlägt Onesikrates die Musik, ihre Geschichte und ihren Werth als Gegenstand der weiteren Unterhaltung vor. Der Inhalt der von Soterichus und Lysias gehaltenen Vorträge wird darauf ausführlich mitgetheilt.

vero, si in dialogo de Musica Onesikrates inter vivos refertur, non potest dialogus compositus esse nisi ea aetate, qua prima eruditionis specimina Plutarchus edere coepit.«

Allein diese Argumentation steht auf ganz schwachen Füssen. Der Onesikrates in der Schrift de musica erscheint als Lehrer des Verfassers — er wird *διδάσκαλος* und nicht *καθηγητής* genannt — und zwar in solcher Weise, dass man daraus allerdings auf ein ziemlich junges Alter des Verfassers schliessen möchte. Er wird nicht als Arzt bezeichnet. Der Onesikrates der Tischgespräche ist Arzt, aber nicht in Alexandria, sondern in Chäronea, kein Lehrer, sondern ein Freund Plutarchs. Plutarch hat ihn nicht mit seinem Grossvater in Alexandria besucht, vielmehr berichtet er an der angezogenen Stelle von den Gastmälern, welche ihm bei seiner Rückkehr von Alexandria, also zu Hause in seiner Vaterstadt von seinen Freunden zu seinem Empfang bereitet wurden. Die meisten dieser Gastmäler waren von zahlreichen Personen besucht, indem die Gastgeber immer eine Menge solcher einluden, von denen sie annahmen, dass sie zu Plutarch in irgend welcher, wenn auch entfernten Beziehung ständen. So führten die Gastmäler zu einer lärmenden Unterhaltung. Der Arzt Onesikrates aber lud nur die nächsten Bekannten und Freunde ein und dies gab dem Plutarch und darauf dessen Grossvater Lamprias Veranlassung darauf hinzuweisen, wie man auch bei den Einladungen zu einem Gastmale Mass halten müsse. Da der Grossvater Lamprias damals noch am Leben, auch geistig vollkommen frisch und rüstig war, so muss dieses Gastmal doch auch in eine ziemlich frühe Periode von Plutarchs Leben gesetzt werden. Wäre nun der Onesikrates der Schrift de musica identisch mit dem in der angezogenen Stelle der Tischgespräche erwähnten Onesikrates, ferner der Verfasser beider Schriften ein und dieselbe Person, so müsste man sich doch billig wundern, dass Plutarch, wo er in einer allerdings in späteren Jahren verfassten Schrift einen Vorgang aus seiner Jugendzeit berichtet, den Soterichus nicht auch als seinen Lehrer, sondern nur schlechtweg als seinen Freund bezeichnet hätte. Immerhin könnte man sich darüber hinwegsetzen, wenn die Autorschaft Plutarchs für die Schrift de musica feststände, unmöglich aber kann man die Identität eines Namens, die doch an sich durchaus nicht zur Identificirung der damit bezeichneten Personen berechtigt, als ein den Ausschlag gebendes Moment bei der Frage nach der Aechtheit der Schrift, oder die letztere zugestanden, bei der Frage nach ihrer Abfassungszeit benutzen.

Es hat sich aber auch der neuste Herausgeber der Schrift über Musik, Herr Professor R. Westphal für deren Aechtheit erklärt und sie für ein Jugendwerk Plutarchs ausgegeben. Nachdem er nämlich durch eine eingehende Untersuchung ihrer Quellen*) zu dem Resultat gelangt ist, dass von den 44 Capiteln, in welche die Schrift de musica nach der Eintheilung Wyttenbachs zerfällt, nur 14 dem Verfasser selbst angehören, die übrigen 30 und gerade diejenigen, welche die eigentliche Ausbeute über antike Musik geben, ohne irgendwie bedeutende Aenderungen meist wörtlich aus älteren Werken, nämlich Aristoxenus und Heraklides ausgezogen sind, sagt er, hiermit erledige sich die Frage nach der Authentie der Schrift eigentlich von selbst, welche aufzuwerfen allerdings geboten gewesen, da es längst nicht unbemerkt bleiben konnte, dass

*) Vgl. auch dessen Griechische Rhythmik und Harmonik. 2. Aufl. Leipz. 1867 S. 54 ff., in der jedoch von der dem Plutarch zugeschriebenen Schrift über Musik die Rede ist.

vieles, von welchem der Verfasser als von etwas zu seiner Zeit bestehendem redet, unmöglich der Zeit Plutarchs angehört haben kann. Sie sei ein Werk Plutarchs, des Schülers des Onesikrates. Alles was darin steht, ist von Plutarch geschrieben, aber das meiste hat er aus älteren Büchern abgeschrieben, und für diesen grösseren Theil der Schrift ist er nicht der Verfasser, sondern nur der librarius. Nun sei Plutarch nicht unerfahren in der Musik, dies beweisen vor allem die Tischgespräche, er ist auch, wie sein Buch über die Psychogonie zeigt, in der musikalischen Akustik wohl zu Hause. Zu der Klasse der Tischgespräche gehöre nun auch vorliegende Schrift, und es sei gar nicht nothwendig, den scenischen Apparat derselben für reine Fiction zu halten. Der Gastgeber Onesikrates begegne uns auch Symp. V, 3. 4, gleichfalls in der Rolle des Gastgebers. Aus dieser Stelle erfahren wir, dass Onesikrates in Chäronea lebt, und so könne es wohl keine Frage sein, dass auch das am Kronosfest veranstaltete Gastmal, an welchem der Dialog über Musik gehalten wird, in Chäronea stattgefunden habe. Wenn der Onesikrates der Tischgespräche Arzt sei, so stehe damit in keinem Widerspruche, dass er in unsrer Schrift ein reges Interesse für Grammatik und Musik, insbesondere für das sogenannte *φυσικὸν μέρος* der musikalischen Theorie hat. Auch könne er, trotzdem er Arzt gewesen, auf die gelehrte Bildung seines Mitbürgers und Freundes Plutarch in dessen jüngeren Jahren von solchem Einfluss gewesen sein, dass dieser ihn als seinen Lehrer, vielleicht nur gelehrten Gönner bezeichnet, und es thue dieser dem Onesikrates gegebene Titel der Thatsache, dass Ammonius*) der wirkliche und eigentliche Lehrer Plutarchs

*) Es ist ein wunderbarer Irrthum, wenn Westphal S. 29 von Ammonius Sakkas spricht.

war, keinen Eintrag. Demnach habe man den Dialog über Musik der Ueberlieferung gemäss als eine Arbeit Plutarchs zu betrachten, aber es sei eine Jugendarbeit desselben. Plutarch verstehe es in ihm noch nicht die Berichte der früheren in freier Weise zu gestalten. Das meiste, was er dort vorgetragen werden lässt, sind wörtliche Auszüge aus Aristoxenus und Heraklides' Schriften; hier dagegen in den Tischgesprächen, und zwar im neunten Buche beim Gastmale des Ammonius, bei welchem auch über musikalisches gesprochen wird, wovon uns freilich nur die Schlusserörterung, eine Klage des Ammonius über den Verfall der alten klassischen Musik erhalten ist, — zeigt sich Plutarch auf dem Höhepunkte seines eignen vielseitigen Wissens und seiner schriftstellerischen Kunst. Aber eben dieser zu Tage tretende Gegensatz zwischen dem unselbständigen Epitomator-Verfahren im Dialog über die Musik und der freien und selbständigen Stellung, welche Plutarch in Bezug auf musikalische Dinge in den Tischgesprächen einnimmt, erhalte nur dann eine genügende Lösung, wenn wir für beide Werke zwei ganz verschiedene Schriftstellerepochen im Leben Plutarchs annehmen. Die Tischgespräche sind eine Frucht seines reiferen Lebens, der Dialog über die Musik muss noch im jugendlichen Alter Plutarchs geschrieben sein. Es ist vermuthlich die frühste Schrift, die wir von ihm besitzen, in der unselbständigen, unfreien Art der Quellenbenutzung noch am ersten mit der consolatio ad Apollonium zu vergleichen.

Ich kann nun nach wiederholter Prüfung der Sachlage diesem Urtheil Westphals doch nicht beistimmen. Es ist zu bedauern, dass auch er von Benselers Verwerfungsurtheil über die Schrift auf Grund des in ihr völlig vernachlässigten Hiatus

nichts gewusst, oder sich doch darum nicht weiter bekümmert hat. Durch den Hiat tritt die Frage nach Aechtheit oder Unächtheit der Schrift sofort in ein andres Stadium und bekömmt einen festen Grund und Boden. Allerdings besteht sie überwiegend aus abgeschriebenen Citaten, und der in diesen Citaten vernachlässigte Hiat fällt dem Verfasser nicht zur Last. Aber gerade in den Theilen, die auf seine Rechnung zu setzen sind, wie gleich in der Einleitung, ist der Hiat völlig vernachlässigt. Man sehe nur die von Benseler S. 536 aufgeführten Beispiele. Demnach befolgt ihr Verfasser eine andere Art der Composition als Plutarch, und sofern die Composition mit zum Stil eines Autors gehört, hat Amyot mit seiner Bemerkung »le style ne semble point estre de Plutarque« ganz Recht. Es ist nun möglich, dass Plutarch in seinen ersten Schriften den Hiat noch nicht vermieden hat, aber wie bereits gesagt, wenig wahrscheinlich. So ist es auch unwahrscheinlich, dass Plutarch seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer formlosen Compilation begonnen habe, und die Heranziehung der consolatio ad Apollonium ist bei der erwiesenen Unächtheit dieser Schrift ganz nutzlos. Sonst aber ist es für Plutarchs philosophische und gelehrte Schriftstellerei geradezu charakteristisch, dass er in keiner Schrift unverarbeitete längere Citate dem Leser auftischt. Ja es ist, wie wir im ersten Abschnitt bereits gesehen haben, überhaupt unwahrscheinlich, dass Plutarch schon in der Jugend, etwa vor Domitians Regierungsantritt, also vor seinem dreissigsten bis fünfunddreissigsten Jahre, geschriftstellert hat. Nun ist der Dialog über die Musik allem Anschein nach das Werk eines jugendlichen Verfassers, aber es ist eben nicht zu erweisen, dass dies Plutarch sein müsse. Denn dass der Lehrer desselben Onesikrates

heisst, und ein Onesikrates auch von Plutarch unter seinen Freunden erwähnt wird, aber, oder vielmehr also — nicht als Lehrer, kann doch reiner Zufall sein, und es nöthigt uns nichts, diese beiden Personen zu identificiren. Soterichos aber und Lysias werden von Plutarch nirgends erwähnt.

Von besonderer Wichtigkeit scheint mir aber noch folgender Umstand zu sein. Plutarch verfasste seine Tischgespräche bekanntlich auf den Wunsch des Sosius Senecio. *φήθης τε δεῖν ἡμᾶς*, sagt er diesem in der Vorrede zum ersten Buch, *τῶν σποράδην πολλάκις ἔν τε Ῥώμῃ μεθ' ὑμῶν, καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τῇ Ἑλλάδι, παρούσης ἅμα τραπέζης καὶ κύλικος, φιλολογηθέντων συναγαγεῖν τὰ ἐπιτήδεια.* Nun sind die Tischgespräche, wie sich mit Bestimmtheit behaupten lässt*), erst nach Domitian geschrieben. Damals muss Plutarchs Grossvater längst todt gewesen sein, denn bei Domitians Tode war ja Plutarch mindestens 46 Jahre alt. Wenn er nun aber in den ersten Büchern seiner Tischgespräche den Grossvater noch vielfach als redend einführt, so geht daraus hervor, dass er für Senecio nicht blos Tischgespräche der jüngsten Vergangenheit, sondern auch früherer Zeiten, soweit er sich deren vielleicht auf Grund gemachter Aufzeichnungen erinnerte, zusammengestellt hat. Wäre nun Plutarch der Verfasser der Schrift über Musik, und wäre er es, der in derselben ein musikalisches Tischgespräch, dem aller Wahrscheinlichkeit nach doch ein wirklicher Vorfall zu Grunde lag, berichtet hätte, so würde es doch als auffallend, ja eigentlich als unerklärlich erscheinen, dass er in der Sammlung der von ihm erlebten Tischgespräche nicht auch auf dieses seinem Inhalte nach so wichtige Gespräch Rücksicht genommen, oder dem Sosius von seinem bereits

*) S. oben S. 24.

früher geschriebenen Buche wenigstens in der Einleitung ein Paar Worte gesagt hätte. Pflegt er doch sonst in den moralischen Schriften früher geschriebene Abhandlungen zu erwähnen, namentlich dann, wenn sie mit dem gerade vorliegenden Gegenstande verwandte Partien behandelten, auf die er deshalb absichtlich vermied zurückzukommen. So schreibt er, um nur dies eine Beispiel anzuführen, in der Einleitung zu seiner Schrift de capienda ex inimicis utilitate an Cornelius Pulcher: *ἅπερ οὖν εἰς τοῦτο πρῴην εἰπεῖν μοι παρέστη, συναγαγὼν ὁμοῦ τι τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀπέσταλκά σοι φεισάμενος, ὡς ἐνῆν μάλιστα, τῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς παραγγέλμασι γεγραμμένων· ἐπεὶ κἀκεῖνο τὸ βιβλίον ὁρῶ σε πρόχειρον ἔχοντα πολλάκις.* Eine derartige Erwähnung der Schrift über die Musik wäre auch in den Tischgesprächen füglich am Platze gewesen.

Wenn wir nun aus allen diesen Gründen die Schrift de musica dem Plutarch glauben absprechen zu müssen, so ist doch zugleich klar, dass gar leicht ein Grammatiker späterer Zeit, vielleicht erst der Veranstalter unsrer Sammlung im zehnten Jahrhundert, wegen der in der Schrift zu Tage tretenden Bekanntschaft ihres Verfassers mit der Pythagorisch-Platonischen Zahlenlehre, wegen ihrer ganzen Tendenz, die zu den Ansichten Plutarchs vollständig passt, vielleicht auch in Erinnerung an den in den Tischgesprächen erwähnten Onesikrates, sich veranlasst fühlen konnte, diese Schrift eines sonst unbekannten Verfassers dem Plutarch von Chäronea beizulegen. Vielleicht aber empfiehlt es sich schliesslich, um eben dieses Onesikrates Willen, eine von Westphal am Schluss seiner Einleitung S. 32 aufgestellte, aber, da es ihm an stichhaltigen Gründen einer Verwerfung von Plutarchs Autorschaft zu fehlen schien, sofort wieder abgewiesene Conjectur in Betracht zu ziehen, wonach nicht Plutarch der Vater, sondern Plutarch der Sohn als Verfasser der in Rede stehenden Schrift zu betrachten wäre. Herr Westphal schreibt nämlich: »Denjenigen, welche für unsern Dialog die Autorschaft des Plutarch ableugneten, hätte eine Conjectur sehr nahe gelegen, bei welcher die handschriftliche Ueberlieferung *Πλουτάρχου περὶ μουσικῆς* in vollem Rechte bestehen geblieben wäre, indem sie nämlich nicht an Plutarch den Vater, sondern an Plutarch den Sohn gedacht hätten, welchem jener zugleich mit seinem Sohne Autobulus die Schrift *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* dedicirt hat. Man hätte hierfür mit Leichtigkeit geltend machen können, dass gerade die Partie des Dialogs über Musik, welche die eigene Arbeit des sonst nur als Compilator erscheinenden Verfassers ist, nämlich der Abschnitt von den akustischen Zahlen im Platonischen Timäus und im Aristoteles ein dem jüngeren Plutarch wohl bekanntes und geläufiges Thema ist, wie denn Plutarch der Vater in der oben genannten Schrift c. 29 bezüglich jener *ἀριθμῶν* sagt: *περὶ ὧν εἰ καὶ πολλάκις ἀκηκόατε καὶ πολλοῖς ἐντετυχήκατε λόγοις καὶ γράμμασιν, οὐ χεῖρόν ἐστι κἀμὲ βραχέως διελθεῖν, προεκθέμενον τὸ τοῦ Πλάτωνος.* Der gleichnamige Sohn würde alsdann in Beziehung auf die musische Kunst genau auf demselben Standpunkte stehend, den der Vater zu Folge der Schlussworte des Ammonius in den *προβλ. συμπ.* einnimmt, nämlich in einem feindlichen Gegensatze zu der Musik seiner Zeit und im Geiste seines Vaters den Dialog über Musik compilirt haben, und der Onesikrates, in dessen Hause dies Gespräch gehalten sein soll, würde nicht der *διδάσκαλος* des älteren Plutarch, den er *προβλ. συμπ.* V, 3. 4 bei sich zu Gaste hat, sondern des jüngern Plutarch sein.«

VIERTES CAPITEL.

Wir kommen nunmehr zur dritten von Benseler aufgestellten Classe Plutarchischer Schriften, in denen auch zahlreiche und anstössige Hiate angetroffen werden, von denen die ächten Schriften frei sind, aber doch nicht so zahlreiche wie in allen denen, von welchen im bisherigen die Rede war, zu Tage treten. Man könne sie nicht ohne Weiteres dem Plutarch absprechen, meint Benseler, müsse sie aber als im höchsten Grade verdächtig bezeichnen, um so mehr als auch bei mehreren Schriften dieser Classe noch anderweitige Verdachtsgründe dazukommen. Er rechnet dazu die Schrift de aere vitando alieno, die apophthegmata regum et imperatorum, das convivium septem sapientum, die Abhandlungen de garrulitate, de puerorum educatione und de communibus notitiis contra Stoicos.

Die Unächtheit der Schrift de puerorum educatione ist nun von Wyttenbach in einer besonderen an der Spitze seiner Anmerkungen wieder abgedruckten Abhandlung so überzeugend dargethan, dass es unnütz wäre, darüber noch Worte zu verlieren. Man kann natürlich Wyttenbachs Ausführungen im einzelnen wohl hie und da bemängeln, aber das Gesammtresultat seiner Untersuchung ist unantastbar.

Die Unächtheit der Schrift de vitando aere alieno unterliegt für mich keinem Zweifel. Der Hiat ist in ihr keineswegs sorgfältig vermieden. Nicht blos ist von den Fällen, in denen sich auch Plutarch denselben erlaubt, ein sehr reichlicher Gebrauch gemacht, es bleiben auch Fälle übrig, in denen er keine Entschuldigung hat. Vielleicht lassen sich die

Hiate *ἡ καλὴ Αὐλίς* p. 1009, 23, *χρυσίου ἀπέφθου* ib. 34, *κυνηγετεῖται ὑπ'* p. 1011, 23, *πωλεῖ ἕκαστος* p. 1013, 30 durch Umstellung beseitigen, aber misslich würde dies sein mit *τραχὺ ἱμάτιον* p. 1010, 13, *ἐλεύθεροι ὦμεν* p. 1012, 33, unmöglich bei *ὃν ἄρτι ἐσπαράττομεν* p. 1013, 29. Immerhin würde der vernachlässigte Hiat allein, zumal bei der schlechten Textesbeschaffenheit, in der uns diese Schrift wie andre in der Sammlung der Moralia überliefert sind, noch nicht ausreichen, sie dem Plutarch abzusprechen. Allein es liegen dazu noch andre Momente vor. Die Darstellung leidet an frostigem rhetorischen Pathos, der Stil ist an vielen Stellen auffallend unplutarchisch, während er in hohem Grade an Maximus Tyrius erinnert, so z. B. c. 3, 6. 6, 2. 5. 7, 2. 3. Trotz ihres kleinen Umfanges enthält die Schrift verhältnissmässig viele Wörter, die Plutarch nicht kennt. Schwerlich würde dieser *χαλάνδαι* als gemein-Griechisches Wort gebraucht haben, p. 1009, 27. Schwerlich *καβάλλης* p. 1018, 18 für *ἵππος*, wofür die Lexica sonst nur Hesychius und eine Stelle der Anthologie anführen. Ganz unbekannt sind *ἐπιρρυπαίνω* p. 1009, 26 und *ἀφανιστής* p. 1010, 29. Auffallend ist das Adjectivum *κατάργυρος* p. 1010, 26, *συσπειραθέντες* als synonymon von *συσταλέντες* p. 1009, 50, der mediale Gebrauch von *ἐπικυίσκεσθαι* p. 1010, 48, der metaphorische Gebrauch von *ἐπικυλίω* p. 1013, 51. *τυφομανία* in übertragener Bedeutung wie p. 1012, 10 scheinen nur Byzantiner zu gebrauchen. Das Wort *ὑπαργυρεύω* p. 1014, 15 kennen wir sonst nur aus Glossaren, *λεκανίς* p. 1009, 22 ist in den Wörterbüchern nur mit einem Beispiel aus der dem Lucian untergeschobenen Schrift *ἐρασταί* belegt, *ἀμεριμνία* endlich mit nur noch einer Stelle aus Herodian.

Zu den sprachlichen Bedenken kommen sachliche. Plutarch erzählt zwar im Leben des Perikles, dass der Goldschmuck an der Minerva-Statue des Phidias zum Abnehmen war, aber er sagt nichts von seinem Gewicht, noch weniger berichtet er die Worte des Perikles, wie sie in dieser Schrift uns vorliegen. Was aber hier c. 2, 4 steht: *καίτοι ὅ γε Περικλῆς ἐκεῖνος τὸν τῆς θεᾶς κόσμον ἄγοντα τάλαντα τεσσάρακοντα χρυσίου ἀπέφθου περιαιρετὸν ἐποίησεν, ὅπως, ἔφη, χρησάμενοι πρὸς τὸν πόλεμον αὖθις ἀποδῶμεν μὴ ἔλαττον,* — ist aus einer flüchtigen Benutzung von Thucydides II, 13 hervorgegangen. Hier sagt Perikles den Athenern, denen er die zur Kriegsführung ihnen zu Gebote stehenden Hülfsmittel aufzählt, im schlimmsten Falle — *ἢν πάνυ ἐξείργωνται πάντων* — könnten sie auch den Schmuck an der Bildsäule der Göttin verwenden. *ἀπέφαινε δ'ἔχον τὸ ἄγαλμα τεσσαράκοντα τάλαντα σταθμὸν χρυσίου ἀπέφθου καὶ περιαιρετὸν εἶναι ἅπαν· χρησαμένους τε ἐπὶ σωτηρίᾳ ἔφη χρῆναι μὴ ἐλάσσω ἀντικαταστῆσαι πάλιν.* Vgl. Diod. XII, 40. Dass es ein grosser Unterschied sei, in Zeiten der Noth eine Verwendung von Tempelschmuck vorbehaltlich der Zurückerstattung und für den äussersten Nothfall anzurathen, und gleich von vornherein bei der Anfertigung des Schmucks in frivoler Weise eine derartige Verwendung desselben in Aussicht zu stellen, und dass letzteres nur von einem seichten Schwätzer, nicht aber von dem religiös strengen Plutarch behauptet werden konnte, dürfte einleuchten. Ebenso wenig würde es sich Plutarch, der seinen Plato gründlich kannte und mit philologischer Sorgfalt zu lesen pflegte, haben zu Schulden kommen lassen aus den *ἄγριοι ἄνδρες διάπυροι ἰδεῖν παρεστῶτες κτλ.* der Republik X p. 615 E, *διαπύρους κολαστὰς καὶ δημοκοινούς* zu machen. Sehr auffällig ist es, wenn

es von Kleanthes c. 7, 6 heisst: *ὅσον τε φρόνημα τοῦ ἀνδρός, ἀπὸ τοῦ μύλου καὶ τῆς μάκτρας πεττούσῃ χειρὶ καὶ ἀλούσῃ γράφειν περὶ θεῶν καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καὶ ἡλίου.* So konnte doch nur Jemand schreiben, der die wirklichen Schriften des Kleanthes nicht zu nennen wusste, eine Unwissenheit, die wir Plutarch nicht zutrauen dürfen, die angewandte Figur der Aufzählung aber nimmt sich höchst frostig aus. Doch solche Beispiele von *ψυχρότης* und *κακοζηλία* finden sich mehrere in der Schrift. Unedel ist das Gleichniss in §. 10 desselben Capitels: *ὁ δὲ ἅπαξ ἐνειληθεὶς μένει χρεώστης διαπαντός, ἄλλον ἐξ ἄλλου μεταλαμβάνων ἀναβάτην, ὥσπερ ἵππος ἐγχαλινωθείς.* Es erinnert an die bekannte Fabel vom Pferd und Hirsch. Ebenso unedel und frostig angewandt ist die in c. 8, 3 angebrachte Fabel von den zwei Geiern. So etwas konnte doch der feingebildete Plutarch unmöglich schreiben. Auch verräth sich der plumpe, übertreibende Declamator in Wendungen wie c. 6, 5: *πῶς οὖν διατραφῶ; τοῦτ' ἐρωτᾷς ἔχων χεῖρας, ἔχων πόδας, ἔχων φωνήν, ἄνθρωπος ὤν, ᾧ τὸ φιλεῖν ἐστι καὶ φιλεῖσθαι, καὶ τὸ χαρίζεσθαι καὶ τὸ εὐχαριστεῖν; γράμματα διδάσκων καὶ παιδαγωγῶν καὶ θυρωρῶν, πλέων, παραπλέων; οὐδέν ἐστι τούτων αἴσχιον οὐδὲ δυσχερέστερον τοῦ ἀκοῦσαι ἀπόδος.* Dieser Schluss aber scheint dem Verfasser sehr imponirt zu haben, denn er kehrt bald darauf wieder c. 8, 6: *τί οὖν; οὐ γίνεται χειμὼν περὶ τοὺς χρεώστας, ὅταν ἐπιστῇ διὰ χρόνου δανειστὴς λέγων ἀπόδος.* Und um nun den Sturm recht anschaulich zu machen, werden die zwei Homerverse citirt

ὣς εἰπὼν σύναγεν νεφέλας, ἐτάραξε δὲ πόντον
σὺν δ'εὖρός τε νότος τ' ἔπεσε ζέφυρός τε δυσαής,

und fortgefahren *τόκων τόκοις ἐπικυλισθέντων.* Dergleichen zu

schreiben verräth wenig Geschmack. So zeugt es auch wohl nur von einer anima illiberalis, wenn c. 5, 2 der Ungesetzlichkeit des blutsaugerischen Wuchers die Verachtung des gesetzlich erlaubten Zöllner-Handwerks gegenüber gestellt wird. Ganz apokryph endlich klingt die Erzählung vom Dichter Philoxenus in c. 8, 8, der in einer Sicilischen Kolonie eine Landanweisung gehabt und daselbst in reichen Verhältnissen gelebt habe, aber als er sah, dass Luxus, Genusssucht und Mangel an Bildung (*ἀμουσία*) überhand nahmen oder einheimisch waren, der Verfasser braucht das Wort *ἐπιχωριάζειν*, mit den Worten *μὰ τοὺς θεούς, ἐμὲ ταῦτα τὰ ἀγαθὰ οὐκ ἀπολεῖ, ἀλλ' ἐγὼ ταῦτα* seinen *κλῆρος* andern überliess und auf und davon fuhr. Würde der geschichtskundige Plutarch so unbestimmt von einer *ἀποικία Σικελική* gesprochen haben? Dies alles erwogen, kann ich es, wie gesagt, nicht bezweifeln, dass dem Plutarch die Urheberschaft dieses Schriftchens abzusprechen sei. Der heilige Basilius hat sie aber bereits gekannt — doch wohl als Plutarchisch — und in seiner Predigt über den 14. Psalm benutzt. Vgl. Gréard de la mor. de Plut. p. 192 f.

Dagegen halte ich es für ungerechtfertigt, wenn Benseler wegen der Hiate auch die gelehrte und gründliche, ganz im Plutarchischen Geist und Stil geschriebene Abhandlung de garrulitate, deren Verfasser sich ohnehin bestimmt, wenn auch nicht als Chäronenser, so doch als Böoter zu erkennen giebt (c. 22 extr.), dem Plutarch absprechen will. Denn man muss sagen, dass auch in dieser Abhandlung der Hiat sorgfältig vermieden ist. Denn abgesehen von den Fällen, in denen er nach den bei Plutarch gültigen Ausnahmen selbstverständlich zu dulden ist, dahin gehört auch der Hiat auf p. 610, 6

in der Aufzählung, sowie *τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος* p. 618, 33, so bleiben überhaupt blos 14 anstössige Fälle übrig, eine bei dem nicht unbedeutenden Umfange der Schrift, sie enthält 23 Capitel und nimmt in der Pariser Ausgabe 18 Halbseiten ein — gewiss geringe Anzahl. Und von diesen lassen sich viele unschwer beseitigen. P. 607, 36 ist statt *οἱ δ' ἀδόλεσχοι οὐδενὸς* — *οἱ ἀδολέσχοι δ' οὐδενός* zu schreiben. P. 611, 37 *αὔριον δέ μοι εὐχαριστήσεις*, würde die Rede, die ja eben eine räthselhafte sein soll, durch Tilgung von *μοι* nur gewinnen. P. 614, 44 ist statt *ἐν φυγῇ ὄντος* — *φυγόντος* zu schreiben. P. 616, 20 *κατετάθη ὁ ἄνθρωπος*, ist vielleicht *δ'* einzuschieben. Ib. 42 kann *ὑμῖν* getilgt werden, der dann übrig bleibende Hiat wäre vor beginnendem Relativsatz ohne Anstoss. P. 617, 2: *ὡμολόγησεν εἷς εἶναι ἱεροσύλων* ist der Artikel *τῶν* ausgefallen. Ib. 19 ist *εἶναι* zu tilgen. P. 621, 25 ist statt *ἔστω* — *ἐστὶν* zu lesen. P. 622, 5 ist *ἀεὶ* zu tilgen. Vier Hiate p. 615, 20. 616, 40. 617, 7. 621, 27 lassen sich auf die leichteste Weise durch einfache Umstellung beseitigen, und so bleibt blos noch auf p. 620, 53: *Φιλίππου γράψαντος, εἰ δέχονται τῇ πόλει αὐτόν* übrig, der vielleicht nicht zu umgehen war. Noch ist zu bemerken, den Hiat in der Pause anlangend, zu dem auch p. 617, 18 zu rechnen ist, dass er in ächt Plutarchischer Weise auch in dieser Schrift vor dem Punkt, aber nicht vor neu beginnenden Satzgliedern vermieden ist. Damit dürfte sich das einzige bis jetzt gegen dieselbe vorgebrachte Bedenken doch wohl vollständig erledigen.

Mit der Ansicht Doehners, welcher Quaest. Plut. III p. 26 ff. behauptet, die Schrift de amore prolis könne in der Gestalt wenigstens, in der sie uns jetzt vorliegt, nicht von Plutarch herrühren, habe ich mich nur theilweis befreunden können.

Er zeigt es zunächst aus der Schreibart: »tota dicendi ratio sermonisque motus (modus?) ita conformatus est, ut qui accurate singula rimetur, quique aurem assidua Plutarchi lectione subactam habeat, vel invito sibi inter legendum gravissimos de auctore scrupulos iniici sentiat. Tanta enim est tamque manifesta inter hunc librum et cetera Plutarchi scripta dissimilitudo tamque inepta passim rerum et argumentorum compositio, ut mirari subeat, quod superiores editores haec omnia sicco pede transierint,« und weist dann im einzelnen nach, dass sich in der verhältnissmässig kleinen Schrift eine nicht unbedeutende Menge Wörter findet, welche Plutarch sonst nicht kennt und die der Dichtersprache entlehnt sind, zum Theil der Sprache einen affectirten Anstrich verleihen. Als auffallend wird fernerhin bezeichnet, dass dieselben Ausdrücke und Redewendungen oft rasch hintereinander wiederholt werden. Besonders auffallend und unplutarchisch erscheint die Häufung von Synonymen. Als Beispiele giebt Doehner an auf p. 496 B: *οὐδενός ἐστιν ἅψασθαι καὶ ἀνελέσθαι καὶ ἀσπάσασθαι καὶ περιλαβεῖν.* Auf derselben Seite *φιλῆσαι καὶ περιπτύξαι καὶ κατασπάσασθαι* und *καὶ προσεμειδίασε καὶ ἀνείλετο καὶ ἠσπάσατο.* Oder von der vorhergehenden Seite *γενναῖα καὶ καλὰ καὶ φερέκαρπα σπέρματα,* ferner *φύσις ἀκριβὴς καὶ φιλότεχνος καὶ ἀνελλιπὴς καὶ ἀπερίτμητος,* oder *δάνεια καὶ μισθοὺς καὶ ἀρραβῶνας ἐπὶ χρείαις διδομένους,* oder *τὰς θηρίων γενέσεις καὶ λοχείας καὶ ὠδῖνας καὶ τεκνοτροφίας* u. s. w. Nicht minder auffallend sind mehrere Stellen, die sich als offenbare flüchtige Excerpte aus Stellen der Schrift de sollertia animalium zu erkennen geben. Als solche stellt Doehner gegenüber p. 494 A. B mit de sollert. p. 983 C. D, 494 C mit 982 A. Endlich meint Doehner kann auch die Schrift, wie sie jetzt ist, schon wegen der vielen

anstössigen Hiate nicht von Plutarch herrühren. Dazu kommen noch einige sachliche Bedenken.

Gewiss, die vorgebrachten Gründe fallen scheinbar schwer ins Gewicht. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass wir die Schrift eben nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt mehr haben. Sie ist blos ein Fragment und augenscheinlich das Fragment eines Auszuges. Damit fallen mehrere der vorgebrachten Bedenken weg. Bei anderen fragt es sich erst noch, was auf Rechnung des Epitomators, was auf Rechnung des ursprünglichen Verfassers zu setzen ist. Auch mit dem Hiat ist es in Anbetracht des vielfach verderbten Textes nicht so schlimm, als man nach Doehners Aeusserung glauben sollte, vgl. Benseler S. 465. Ihrem Inhalte nach passt die Abhandlung vortrefflich zu Plutarchs sonstigen Ansichten, wie wir dies im zweiten Theile noch sehen werden. Dies scheint denn auch mit ein Grund gewesen zu sein, weshalb Doehner seine Ansicht auf S. 36 einigermassen modificirt hat, wo er sagt, er halte die Schrift keineswegs für das Machwerk einer ganz späten Zeit, denn dazu sei bei alledem die Sprache noch zu rein, sondern sie gebe uns Trümmer einer grösseren Schrift Plutarchs, die denselben Titel führte, und die, wenn dem catalogus Venetus Glauben beizumessen sei, von Plutarch möge verfasst sein, die ein betrügerischer Compilator mit allerlei anderweitigen Zuthaten zu einem Ganzen verschmolzen und dann dasselbe für Plutarchisch ausgegeben habe. Die ächte Schrift scheine noch dem Clemens Alexandrinus vorgelegen zu haben, zum Beleg welcher Ansicht Doehner de am. prol. p. 495 E. mit Clem. Alex. Paedag. I p. 121, 27 sqq. P. zusammenstellt. Allein diese beiden Stellen haben doch nur eine ganz allgemeine Uebereinstimmung des Inhalts, und man

sieht in der That nicht ein, wie daraus irgendwie hervorgehen soll, dass dem Clemens noch die ursprüngliche Schrift Plutarchs vorgelegen habe, was freilich, wenn er sie überhaupt benutzte, selbstverständlich sein würde. Aus der Erwähnung im catalogus Venetus kann gar nichts gefolgert werden, denn dieser Catalog ist, wie A. Schäfer längst gezeigt hat, nichts als eine Zusammenstellung von Büchertiteln, welche unsrer jetzigen Sammlung der Moralia zukommen. Doch dem sei, wie ihm wolle. Auch die Richtigkeit der Doehnerschen Argumentation zugegeben, würden wir seinem Schlussresultat zu Folge immer noch berechtigt sein, die Hauptgedanken der Schrift als Plutarchisch unsrer Darstellung einzuverleiben.*)

Wir kommen zum Gastmal der sieben Weisen. Schon Reiske betrachtete diese Schrift als ein schülerhaftes Machwerk, das im einzelnen vieles unverständliche und auch sachlich bedenkliche enthalte. Meiners in seiner Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom T. I, S. 135 ff. sprach sie dem Plutarch ab. Seine Ansicht widerlegte Wyttenbach in der Bibliotheca critica, nachmals in seinen Anmerkungen (Animadv. II p. 200 ff.), allerdings in etwas oberflächlicher Weise und ohne auf den eigentlichen Inhalt und Zusammenhang der Schrift näher einzugehen. Hinsichtlich des Stils begnügte er sich mit der allgemeinen Wendung »stilo et oratione paulum differt ab aliis Plutarchi scriptis: sed ita, ut Plutarchus

*) Darin aber ist Doehner wohl unbedingt beizupflichten, wenn er sich aufs entschiedenste gegen die Aechtheit der quaestiones naturales ausspricht. Er nennt sie Quaest. Plut. II p. 14 miseras Plutarchi imitatorum quisquilias, quae iusto pulchrius inscribuntur quaestiones naturales. — Der wunderliche Einfall Cobets, welcher die Schrift de mulierum virtutibus deshalb glaubte dem Plutarch absprechen zu müssen, weil sie besser stilisirt sei, als andere, ist zur Genüge widerlegt in der sorgfältigen Abhandlung von M. Dinse de libello Plutarchi *γυναικῶν ἀρεταί* inscripto. Berol. 1863.

tamen agnoscatur. Omnino debebat oratio aliquantum accommodari ad argumenti et colloquentium venustatem: inde in dissimilitudine extat tamen similitudo cum reliquis Plutarchi scriptis: qualis a poeta significatur in sororibus: facies non omnibus una, nec diversa tamen, qualem decet esse sororum.«

Der Inhalt der Schrift ist ungefähr folgender. Ein gewisser Diokles, ein Wahrsager, in Folge seiner Kunst dem Periander befreundet, ausserdem der Gastfreund des Thales, den er auf Perianders Befehl bei sich aufgenommen hatte, erzählt einem gewissen Nikarch, über dessen persönliche Verhältnisse wir nicht das mindeste erfahren, die näheren Umstände über ein kürzlich in Korinth stattgehabtes Gastmal, an dem ausser den sieben Weisen auch noch andere Personen, darunter der Redende selbst, Theil genommen hatten und über welches Nikarch aus dritter Hand nicht genau berichtet war. Auf Anlass eines der Aphrodite zu bringenden Opfers, des ersten seit dem Tode seiner Mutter, hatte Periander in einer Halle in der Nähe des Aphroditetempels bei Lechaeum ein Mal veranstaltet, zu welchem er die geladenen Gäste in besondern Festwagen abholen liess. Thales aber zog es vor, mit Diokles zu Fuss an Ort und Stelle zu gehen, und mit ihnen geht auch Niloxenus aus Naukratis, der in Aegypten die Bekanntschaft des Thales und Solon gemacht hatte, und jetzt mit einem versiegelten Schreiben vom König Amasis an Bias nach Griechenland gesandt war, mit der Weisung, wenn dieser auf seinen Inhalt keine genügende Antwort geben könnte, es den weisesten der Hellenen zu überreichen. Ihre bevorstehende Zusammenkunft bei Periander kam ihm daher sehr erwünscht. Unter witzigen Gesprächen, in welche von Thales nicht ungeschickt die Erwähnung verschiedener Aussprüche

des Bias, Pittakus und Chilon verflochten wird, kommen die drei an Ort und Stelle an. Thales, der bereits gesalbt ist, verschmäht es, ein Bad zu nehmen, und besieht, während die andern sich baden und salben lassen, inzwischen die Anlagen und äusseren Umgebungen des Hauses. Darauf lassen sie sich von Dienern durch die Halle in das Männergemach führen. In der Halle sitzt Anacharsis; vor ihm ein Mädchen, die ihm mit den Händen das Haar ordnet. Sie eilt dem eintretenden Thales mit Anstand entgegen und wird von ihm mit einem Kusse empfangen. Es ist die weise Eumetis, gewöhnlich nach ihrem Vater Kleobuline genannt, berühmt durch ihre Geschicklichkeit im Aufgeben und Lösen von Räthseln, aber auch sonst von ausgezeichnetem Geiste. In der Nähe des Männergemachs treffen sie auf den Milesier Alexidemus, einen natürlichen Sohn des Tyrannen Thrasybulus, im Begriff voll Zorn über Periander das Haus zu verlassen, der ihn mit einer Einladung zum bevorstehenden Male von seiner Abreise zurückgehalten, ihm aber nun einen schlechten Platz angewiesen habe, worin er eine offenbare Kränkung seines Vaters Thrasybul erblickt. Vergeblich sucht Thales ihn von seinem Vorsatz abzubringen. Er geht von dannen. Thales aber wird mit seinen Begleitern von einem Diener in ein am Garten gelegenes Gebäude gerufen, wo ihn Periander erwartet, beunruhigt über ein soeben gebrachtes Wunderzeichen — einen von einer Stute neugebornen Centauren. Dem Diokles erscheint dies Zeichen sehr bedenklich, und während er bereits darauf bedacht ist, die nöthigen Sühnungen anzuordnen, weiss Thales dagegen den Periander durch denselben Rath, den nach Phaedrus III, 3 Aesop bei einer ähnlichen Veranlassung einem Bauern ertheilte, vollständig zu beruhigen und heiter zu stimmen.

Beim Eintritt in den eigentlichen Saal setzt sich Thales mit seinen Begleitern auf den von Alexidemus verschmähten Platz, an denselben Tisch mit Ardalus dem Troezenier. Zu den ferneren Gästen gehören ausser den eigentlichen Weisen, die bereits versammelt sind, auch Aesop als Gesandter des Königs Krösus, der auf einem niedrigen Sessel zu Füssen Solons sass, ein Arzt Kleodemus, Solons Freund Mnesiphilus, der Dichter Chersias und andere. Auch Melissa, Perianders Gemahlin und Eumetis sitzen mit bei Tische. Das Gastmal war übrigens einfacher als gewöhnlich, selbst Melissa hatte ihrer weisen Umgebung entsprechend ihren Schmuck nicht angelegt. Nach beendigter Malzeit werden Kränze herumgereicht, eine Flötenspielerin trägt etwas vor, und darauf beginnt die eigentliche Unterhaltung. Eine kleine Pause, die eintritt, benutzt Periander, um den Aegyptischen Fremden zur Abgabe seines Schreibens an Bias zu veranlassen. Niloxenus leistet der Aufforderung Folge und die Gäste vernehmen nun aus Bias' Munde die Anfrage des Königs Amasis, wie er dem schwierigen Auftrag des Aethiopenkönigs, mit dem er sich in einem Wettstreit um die Weisheit befindet, gerecht werden soll, der von ihm nichts geringeres verlangt, als das Meer auszutrinken. Viele Dörfer und Städte sollen sein Lohn sein, wenn er die Aufgabe löst, andernfalls muss er die Städte um Elephantine abtreten. Nach einer kurzen an Kleobulus gerichteten Zwischenfrage giebt Bias die bekannte Lösung zur grossen Freude des Naukratiten und der übrigen Gäste. Aber Chilon sagt lächelnd zu Niloxenus, er solle Amasis melden, statt darüber nachzudenken, wie er so viel Salzwasser vertilgen könne, solle er lieber darauf bedacht sein, seinen Unterthanen seine Herrschaft schmackhaft und an-

genehm zu machen, worin ihn Bias am besten unterrichten könne. Auf Perianders Wunsch ertheilt nun jeder der Sieben dem Amasis einen Rath, über die geeignete Art, seine Herrschaft am besten einzurichten. Alle vorgetragenen Meinungen, erklärt zum Beschluss Periander, sind dazu angethan, einem verständigen Manne das Herrschen zu verleiden. Daran schliesst sich die weitere Unterhaltung an. Als diese auf Abwege zu gerathen droht, erinnert Periander daran, dass der Fremde den Brief des Amasis noch nicht zu Ende gelesen hat. So theilt denn Niloxenus mit, was Amasis seinerseits dem Aethiopenkönig für Aufgaben gestellt habe, und liest die vom Könige ertheilten Antworten vor, von denen Amasis die einen gebilligt, die andern verworfen hatte. Thales aber verwirft sie sämmtlich und giebt bessere an ihrer Stelle. Bei der sich hieran anschliessenden Unterhaltung weist Periander darauf hin, dass es althellenische Sitte sei, einander solche schwierigen Fragen vorzulegen, wie dies ja schon Homer und Hesiod bei der Leichenfeier des Amphidamas auf Chalcis gethan habe. Bei dieser Wendung des Gesprächs äussert sich Kleodemus in ziemlich unzarter Weise geringschätzig über die Räthsel der Eumetis, welche dadurch in grosse Verlegenheit gesetzt wird, aus der sie jedoch der gutmüthige Aesop befreit. Darauf veranlasst Mnesiphilus die Weisen, sich über die beste Art der Demokratie zu äussern, und nach ihm Diokles, ihre Ansichten über das beste Hauswesen kund zu thun, wobei sich Aesop einen Scherz über den Wagen des Anacharsis erlaubt, den dieser in einer längeren Erwiderung zurückgiebt.

Nachdem auch dieses Thema verhandelt ist, verlassen Eumetis und Melissa den Saal. Die Gäste bewegen sich jetzt freier, und sprechen in reichlicherem Maasse dem Weine zu.

Nur Solon lässt den vor ihm stehenden Becher unberührt, und da Pittacus hierin einen Widerspruch mit den von ihm selbst in seinen eignen Gedichten aufgestellten Lehren erblickt, so giebt dies dem Mnesiphilus Gelegenheit, seinen Freund zu vertheidigen, indem er zeigt, dass Essen und Trinken doch nicht um ihrer selbst willen zu treiben seien, sondern wegen der damit verbundenen Annehmlichkeiten; so sei auch der Wein für die meisten nur die Veranlassung zur geselligen Vereinigung und zu erhöhtem Frohsinn, ein Mittel, dessen es eben in der Gesellschaft der versammelten Weisen nicht bedürfe. Im Anschluss daran verlangt der Dichter Chersias zu wissen, welches das Maass des ausreichenden und genügenden Besitzes sei. Für den Weisen, antwortet Kleobulus, giebt das Gesetz das Maass, für den Thoren, der bald diese, bald jene Bedürfnisse hat, lässt sich das Maass nicht bestimmen. Da Kleodemus entgegnet, dass ja auch von den Weisen selbst ein jeder ein verschiedenes Maass des Besitzes habe, so erwidert Kleobulus, das Gesetz habe eben einem jeden das für ihn passende Maass von Besitz zugetheilt. Ist denn etwa auch Epimenides, frägt hierauf Ardalus, durch ein Gesetz veranlasst, sich aller andern Nahrung zu enthalten und nur mit einem wenig der von ihm selbst bereiteten *ἄλιμος δύναμις* im Munde, sein Leben zu fristen? Epimenides thut recht daran, erwidert Thales im Scherz, wenn er sich nichts mit mahlen und backen zu schaffen macht, wie Pittacus, über den er einst bei seiner Anwesenheit in Lesbos ein Lied gehört habe, das seine Wirthin zur Mühle sang. Aber Solon nimmt die Sache ernster und vertheidigt den Epimenides, wobei er die Meinung aufstellt, dass es das zweite nach dem höchsten und besten der Güter sei, so wenig als möglich Nahrung zu be-

dürfen, oder wenn das grösste zusagt, überhaupt keiner Nahrung zu bedürfen. Dem widerspricht Kleodemus. Bei Befolgung dieses Grundsatzes käme die ganze menschliche Existenz, mit allem was sie verschönert und angenehm macht, in Frage, alle Künste und Handwerke würden wegfallen, Niemand würde daran denken den Göttern zu opfern, und ihre schönsten Gaben würden verachtet werden. Willst du nicht auch das sagen, fährt Diokles fort — man weiss nicht recht, wie er darauf kommt — dass wir mit der Nahrung auch den Schlaf beseitigen? Damit würden die Träume und die älteste Art der Wahrsagung wegfallen, das ganze Leben einförmig werden, ja in gewisser Weise wäre dann die Seele umsonst von einem Körper umgeben, denn die meisten und wichtigsten Theile desselben seien doch Ernährungsorgane, wer also der Nahrung nicht bedürfe, bedürfe auch des Leibes nicht, er müsse schliesslich überhaupt aufhören zu existiren. Allein Solon hält seine Meinung aufrecht, und als Diokles mit den Worten schliesst »wir haben nun diesen Beitrag zur Vertheidigung des Magens geliefert, wenn aber Solon oder ein andrer ihn anklagt, so werden wir hören« so ergreift er das Wort zu folgender Rede:

»Allerdings, um nicht urtheilsloser zu erscheinen als die Aegypter, welche den Leichnam aufschneiden und ihn der Sonne aussetzen, die herausgenommenen Theile aber in den Fluss werfen, und dann erst den übrigen nunmehr gereinigten Leib besorgen. Denn in der That ist dies die Verunreinigung unsres Fleisches und der Tartarus, wie im Hades, mit furchtbaren Strömen, mit Wind zugleich und darunter gemischtem Feuer und Leichen angefüllt. Denn lebend ernährt er sich von nichts lebendem, sondern indem wir lebende Wesen tödten und Pflanzen vernichten, die durch Ernährung und Wachsthum

am Leben Theil haben, begehen wir Unrecht. Denn vernichtet wird in seiner ursprünglichen Existenz das, was in ein andres übergeht, und in jeder Hinsicht zu Grunde gerichtet, um die Nahrung eines andern zu werden. Die Enthaltung aber vom Fleischgenuss, wie man sie vom alten Orpheus erzählt, ist mehr ein Sophisma als eine Flucht vor den bei der Ernährung stattfindenden Ungerechtigkeiten. Die alleinige Flucht und Sühnung zur völligen Gerechtigkeit ist selbstgenügsam und bedürfnisslos zu werden.*) Wem aber ohne Verletzung eines andern die eigne Erhaltung Gott zur Unmöglichkeit gemacht hat, dem hat er die Natur als Ausgangspunkt der Ungerechtigkeit zugegeben. Gebührt es sich daher nicht, mein Lieber, mit der Ungerechtigkeit den Bauch, den Magen und die Leber mit auszuschneiden, die uns die Empfindung und das Verlangen von nichts schönem geben, sondern theils Küchengeräth, wie Hackmesser und Kessel, theils Müllergeräth, Oefen, oder Geräthen zum Brunnengraben und Brodbacken gleichen? Und fürwahr, bei den meisten kann man die Seele im Leibe wie in einer Mühle eingehüllt sehen, indem sie stets zum Bedürfniss der Nahrung im Kreise umhergeht, wie ja auch wir soeben einander weder sahen noch hörten, sondern ein jeder gebückt dem Bedürfniss der Nahrung fröhnten. Jetzt aber, nachdem die Tische abgetragen sind, sind wir, wie du siehst, frei geworden, und mit Kränzen geschmückt beschäftigen wir uns mit Reden, verkehren mit einander und haben freie Musse, nachdem wir zum nicht bedürfen der Nahrung gekommen sind. Werden wir nun nicht, wenn

*) p. 159 D: *φυγὴ δὲ μία καὶ καθαρμὸς εἰς δικαιοσύνην τελειοῖ αὐτάρκη καὶ ἀνενδεῆ γενέσθαι.* Doch wohl *τελείαν*, wodurch zugleich der fehlerhafte Hiat beseitigt wird.

unser gegenwärtiger Zustand ununterbrochen unser ganzes Leben lang fortdauerte, stets Musse haben, mit einander zu verkehren, ohne die Armuth zu fürchten und den Reichthum zu kennen? Denn das Streben nach dem Ueberflüssigen folgt sofort und vereinigt sich mit dem Bedürfniss des Nothwendigen. Aber Kleodemus meint, Nahrung müsse sein, damit es Tische und Mischkrüge gebe, und der Demeter und Kore noch geopfert werde. Ein anderer wird Kämpfe und Krieg verlangen, damit wir Mauern, Schiffs- und Zeughäuser haben, und Hekatomphonien opfern, wie dies bei den Messeniern ein Gesetz sein soll. Wieder ein anderer wird auf die Gesundheit unwillig sein; es wäre ja schrecklich, wenn in Ermangelung von Kranken eine weiche Decke oder ein Bett keinen Nutzen mehr hat, wenn wir dem Asklepios und den Heilgöttern nicht mehr opfern. Und die Arzneikunst mit ihren Instrumenten und so zahlreichen Mitteln wird um Ehre und Ansehn kommen. Oder wodurch unterscheidet sich dies von jenem? Denn auch die Nahrung wird als Mittel gegen den Hunger genommen, und von allen die diät leben, sagt man sie pflegen sich, womit man zugiebt, dass sie nichts angenehmes, ergetzliches, sondern etwas ihrer Natur nothwendiges thun. Denn es lassen sich mehr Unannehmlichkeiten als Annehmlichkeiten in Folge der Nahrung aufzählen. Ja es hat die Annehmlichkeit nur einen geringen Raum im Leibe und eine kurze Dauer: braucht man es aber zu sagen, mit wie viel widerwärtigem und schmerzlichen uns die Mühe und Schwierigkeit ihrer Bereitung anfüllt? Im Hinblick darauf mag wohl Homer zum Beweis der Unsterblichkeit der Götter den Umstand benutzt haben, dass sie keine Nahrung zu sich nehmen:

denn nicht essen sie Brod, nicht trinken sie funkelnde Weine,
haben darum kein Blut, und werden unsterblich geheissen,

indem die Nahrung nicht blos ein Mittel zum leben, sondern auch zum sterben ist. Denn aus ihr kommen die Krankheiten, die unzertrennlichen Begleiter der Leiber, die an der Ueberfüllung kein geringeres Uebel haben als am Mangel. Häufig aber ist es eine noch grössere Mühe die Nahrung zu verarbeiten und wieder in den Körper zu vertheilen, als sie zusammenzubringen und aufzutreiben. Aber wie wenn die Danaiden in Verlegenheit kämen, was sie für ein Leben führen und was sie thun sollen, wenn sie loskämen vom Dienst am Fass und seiner Füllung, so kommen wir in Verlegenheit, was wir thun sollen, wenn wir in die Lage kämen nicht mehr so vielerlei Dinge vom Lande und aus dem Meere unserem unersättlichen Fleische zuzuführen, indem wir aus Unkenntniss des Schönen uns an einem auf das nothwendige gerichteten Leben genügen lassen. Wie nun Sklaven, wenn sie frei geworden sind, was sie sonst im Dienst für ihre Herren thaten, jetzt für sich und selbst thun, so ernährt auch jetzt die Seele den Leib mit vieler Mühe und Beschwerde, wenn sie aber von ihrem Dienste loskäme, so wird sie sich selbst, die frei gewordene, ernähren, sie wird leben, den Blick auf sich und die Wahrheit gerichtet, ohne dass etwas sie davon losreisst und abzieht.«

Während Solon noch spricht, tritt Gorgias, Perianders Bruder, herein, der auf Grund gewisser Orakelsprüche nach Tänaron geschickt war, um dem Poseidon ein festliches Opfer zu bringen. Er spricht erst leise mit Periander, theilt aber

dann auf dessen Verlangen in eleganter Erzählung der ganzen Gesellschaft die wunderbare Rettung Arions durch Delphine mit, deren Zeuge er gewesen. Nach Beendigung seiner Erzählung befiehlt ihm Periander, die inzwischen angekommenen Schiffer zu verhaften. An das soeben vernommene knüpfen die Gäste ihre fernere Unterhaltung an, und Solon berichtet, wie Delphine den Leichnam des unschuldig gemordeten Hesiod bei Rhium an's Land getragen hätten. Die wunderbare Errettung eines Mädchens durch Delphine, die sich in Lesbos zugetragen, giebt Pittacus zum besten. Anacharsis erklärt das wunderbare, das bei solchen Gelegenheiten zu Tage tritt, und der Dichter Chersias erwähnt die wunderbare Rettung des Kypselos und die von diesem zur Erinnerung daran in Delphi errichtete Capelle. Bei Erwähnung dieser Capelle wendet sich Pittacus an Periander mit der Frage, was die am Stamme des Palmbaums daselbst eingegrabenen Frösche bedeuten. Periander aber weist ihn an Chersias, der selbst dabei gewesen, als Kypselos die Capelle geweiht habe, aber dieser will nicht eher eine Erklärung geben, als bis die Weisen ihm den Sinn ihrer in Delphi angebrachten Sprüche werden erklärt haben. Doch dazu kommt es nicht, denn nachdem Pittacus den Chersias auf die über diese Sprüche verfassten Fabeln des Aesop verwiesen, und dieser angedeutet hat, dass Chersias diese Sprüche eigentlich schon im Homer glaube gefunden zu haben, fällt Solon den Sprechenden ins Wort mit einem Homerischen Hinweis auf die bereits herannahende Nacht, und das Gastmal hat ein Ende.

Die ganze Schrift ist offenbar ein Product der späteren Sophistik. Dies zeigt das Thema, sowie dessen Behandlung. Wir finden hier fast den ganzen Apparat der Progymnasmen,

Fabeln, Chrien mit ihren Unterarten, Sentenzen, Erzählungen, eine *κατασκευή* und *ἀνασκευή* nebst *θέσις* in den Reden des Kleodemus und Solon, Ethopöie und Prosopopöie im ausgedehntesten Umfang. Selbst die lascive Chrie ist in der schmutzigen Erklärung, welche Thales von Perianders Wunderzeichen giebt, und die sich für einen der sieben Weisen gar wenig schicken will, nicht übergangen. Die Erzählung von Arions wunderbarer Rettung war ein im sophistischen Zeitalter sehr beliebter Gegenstand. An ihr versuchte sich der Verfasser der fälschlich dem Dio Chrysostomus beigelegten Korinthischen Rede (or. 37), die vielleicht von Favorinus herrührt, in glänzender Weise Aelian in der Thiergeschichte XII, 45, der sogar einen Hymnus des Arion fabricirt hat, und selbst der sonst nüchterne Fronto vermochte sie erträglich zu behandeln (p. 237 ed. Naber), wie sie sein Zeitgenosse Gellius wenigstens nicht ungeschickt aus Herodot übersetzt hat (XVI, 19). Bei einem sophistischen Kunstproduct müssen wir nun aber gar sehr auf unsrer Hut sein, uns nicht durch einen gewissen Schimmer äusserer Eleganz blenden und bestechen zu lassen. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass der Verfasser seine Aufgabe, die bekannten Aussprüche und Anekdoten, welche von den sieben Weisen im Umlauf waren mit der gleichfalls alt überlieferten Nachricht von einem Gastmale, das ihnen Periander in oder bei Korinth veranstaltet hatte, in einer in manchen Aeusserlichkeiten an das Xenophontische Symposion erinnernden Schilderung dieses Gastmals zu vereinigen, nicht ungeschickt gelöst hat. Seine Darstellung ist lebendig, die Schilderung bietet mancherlei Abwechslungen, die Erzählung von Arion ist brillant, das Ganze liest sich angenehm und ist auch sprachlich nicht übel.

Der Hiat ist mit unverkennbarer Sorgfalt vermieden, und unter der geringen Zahl anstössiger Fälle sind wohl manche auf Rechnung des vielfach beschädigten Textes zu setzen. Sieht man indes genauer zu, so entdeckt man gar bald bedenkliche Schwächen wie der ganzen Anlage, so der Ausführung im einzelnen. Die Disposition des Ganzen ist keine künstlerische. Es fehlt ihm an einer dialektischen Einheit und einem thematischen Mittelpunkt der vorgetragenen Reden. Und wenn die aphoristische Natur derselben eine solche Einheit nicht zuliess, so müsste wenigstens eine innere Steigerung in den Gesprächsgegenständen sichtbar sein, aber diese sind ganz lose äusserlich aneinandergereiht. Auch ist der Schluss des Ganzen offenbar über's Knie gebrochen, um so zu sagen, und wenig befriedigend. Der Verfasser wollte von dem ihm über die sieben Weisen vorliegenden Material nichts weglassen, dazu auch eignes geben, konnte aber nur theilweis seinen Stoff bewältigen.

Dazu kommen denn nun mancherlei Wunderlichkeiten. Gleich zu Anfang fällt es uns auf, dass wir eigentlich gar nicht erfahren, wie die Weisen nach Korinth gekommen sind. Einer von Diog. Laert. I, 99 überlieferten Sage zufolge hatten sich die sieben Weisen in Delphi versammelt und von hier aus lud sie Periander nach Korinth ein. Doch davon weiss unser Verfasser nichts. Er führt uns einfach die Weisen in Korinth vor. Nach c. 2 haben sie die Einladungen zum Gastmal erst Tags zuvor empfangen, ja Chilon sagt nicht eher zu, als bis er die Namen aller eingeladenen Gäste erfahren hat. Eine sonderbare Bewandniss hat es mit dem Brief des Amasis an Bias. Der Einleitung in c. 2 zufolge vermuthen wir, dass er eine dem Bias zur Lösung vorgelegte Frage enthalte, wie ja Niloxenus den Auftrag hat, wenn Bias die Antwort schuldig bleibe, ihn den weisesten Hellenen zu zeigen. So ist es denn in der That. In c. 6 wird uns der Brief vorgelesen, er enthält die Anfrage des Amasis wegen der von dem Aethiopenkönig gestellten Aufgabe. Wenn Bias die Lösung gefunden, solle er sofort den Niloxenus zurückschicken. Wir denken der Brief sei bis zu Ende vorgelesen, aber zu unsrem nicht geringen Staunen erfahren wir in c. 8, dass in dem Briefe auch noch andre Dinge enthalten waren, nämlich die Aufgaben, welche Amasis zuvor dem Aethiopenkönig gestellt hatte und die von diesem ertheilten Antworten, wenigstens liest sie Niloxenus aus dem Buche vor. Vernünftigerweise mussten sie doch an der Stelle des Briefes stehen, wo Amasis von seinem Wettstreit mit dem Aethiopenkönig überhaupt sprach, und Bias hätte sie gleich zuerst mit vorlesen müssen. Ebenso musste Amasis gleich hinzufügen, welche von den Antworten er für richtig halte, welche nicht. Dies hat aber unsrem Verfasser zufolge nicht in dem Briefe gestanden, sondern Niloxenus erklärt nur beiläufig, dass sein Herr nicht alle gebilligt habe. Dergleichen Seltsamkeiten liessen sich noch mehrere anführen. Dass manche Anekdoten und Aussprüche der Weisen förmlich bei den Haaren herbeigezogen sind, um in das Prokrustesbett der Erzählung eingerenkt zu werden, macht sich bei wiederholter Lesung der Schrift recht unangenehm fühlbar. Ebenso sonderbar wie die lascive Deutung des Wunderzeichens finden wir den unberechtigten Kuss, den Thales der Eumetis ertheilt, und das hetärenhafte Auftreten dieser Schönen im Verkehr mit Anacharsis misfällt uns ebenso als ihre ganz ungerechtfertigte Abfertigung durch Kleodemus.

Das alles beweist nun aber nichts gegen Plutarchs Autorschaft. Auch Plutarch konnte sich an der Lösung einer sophistischen Aufgabe versuchen. Seine Abhandlung, ob das Wasser oder das Feuer nützlicher sei, die uns allerdings nur unvollständig erhalten ist, war wohl auch in ihrer ursprünglichen Gestalt nichts als eine sophistische Declamation. Und bei der Raschheit seiner schriftstellerischen Composition dürften wir uns nicht wundern, wenn es ihm nicht gelungen wäre, in seine Schilderung eine dialektische Einheit hineinzulegen. Auch die besprochenen Sonderbarkeiten liessen sich auf Rechnung der Flüchtigkeit setzen. Aber gegen die Autorschaft Plutarchs spricht doch mit aller Entschiedenheit die im obigen wörtlich übersetzte Rede des Solon. Gewiss lassen sich manche Absurditäten des Griechischen Textes durch Emendation beseitigen, aber der Scharfsinn von zehn Bentley's würde nicht ausreichen, gesunden Menschenverstand in sie hinein zu corrigiren. Denn sie enthält, gerade heraus gesagt, nichts als Unsinn und läuft zuletzt auf eine ganz abgeschmackte Uebertreibung hinaus. Ganz auffallend aber ist der gänzliche Mangel an Zusammenhang zwischen den einzelnen Gedanken. Hier verräth sich der ungründliche, philosophisch völlig rohe Sophist auf der Stelle. Solon verlangt, dass der Mensch sich den Genuss aller Nahrung abgewöhnen solle, er thäte gut daran, meint er, sich mit der Ungerechtigkeit zugleich den Bauch, den Magen und die Leber auszuschneiden. Und dabei soll der Mensch noch am Leben bleiben? Fürwahr eine sonderbare Theorie im Munde eines Solon, der doch sicherlich von orphisch-pythagorischer Schwärmerei fern war. Dem Menschen wird das Essen geradezu als etwas seinen Körper verunreinigendes vorgeworfen, auch das Tödten

der Pflanze — natürlich auch der in der genossenen Frucht enthaltenen Keime — wird ihm als Verbrechen angerechnet, und das Gebot des Orpheus sich des Fleischgenusses zu enthalten ausdrücklich als Halbheit, als Sophisma verworfen. Dergleichen absurde Uebertreibungen konnte sich ein Plutarch nicht zu Schulden kommen lassen bei einem Thema, das er in verschiedenen Schriften mit so verständiger Zurückhaltung ausführlich und interessant behandelt hat. Er konnte unmöglich dem Solon eine Rede in den Mund legen, deren klägliche, gedankenlose Dürftigkeit sofort in die Augen springt. Hier haben wir ein Cabinetsstück sophistischer *ψυχρότης* vor uns, ein viel ärgeres, als uns in irgend einer pseudoplutarchischen Schrift vorliegt, bei welcher der Verfasser obenein mit seiner eigenen Darstellung in Widerspruch geräth. Denn Solon sagt: »wie ja auch wir soeben einander weder sahen noch hörten, sondern ein jeder gebückt dem Bedürfniss der Nahrung fröhnten.« Danach sollte man meinen, die Gäste hätten vorher mit lautloser Gier ihre Speisen verschlungen, ein jeder die Augen auf seinen Teller gerichtet, ohne von seinem Nachbar Notiz zu nehmen. Und doch wurde in c. 4 auch während des Essens gesprochen und gescherzt — *τοιαῦτα μὲν ἐκεῖνοι πρὸς ἀλλήλους ἅμα δειπνοῦντες ἔπαιζον* hiess es — und auch Aesop, der doch zu Solons Füssen sass, betheiligte sich an der Unterhaltung, und ihn wenigstens muss doch Solon gesehen und gehört haben. Ueberhaupt aber musste er sich bei seinen Grundsätzen gar nicht am Mahle betheiligen, oder der Verfasser musste uns ausdrücklich darauf hinweisen, dass er nicht, oder dennoch ass.

Wäre nun die Behauptung Wyttenbachs begründet, dass Porphyrius im dritten Buche seiner Schrift de abstinentia

einige Stellen aus dem Gastmal der sieben Weisen und gerade aus der Rede des Solon benutzt oder nachgeahmt habe — hinc sua duxit, hinc sumsit, et in his Plutarchum secutus est Porphyrius, sagt er Animadv. I p. 262. 3 — so würde daraus immerhin für den Plutarchischen Ursprung der Schrift nichts folgen. Denn erstens ist an den gleich anzuziehenden Stellen des Porphyrius von Plutarch keine Rede, und Plutarch als Verfasser des Gastmals von ihm nicht bezeugt, zweitens konnte der zwar gelehrte, aber bekanntlich kritiklose Porphyrius, der doch über ein Jahrhundert später als Plutarch gelebt hat, recht gut schon damals eine dem Plutarch untergeschobene Schrift in gutem Glauben als ächt benutzen. Immerhin aber würde man in diesem Falle gegen das im obigen angewandte skeptische Verfahren mistrauisch werden. Aber Wyttenbachs Behauptung ist völlig unbegründet, wahrscheinlich vielmehr umgekehrt der Verfasser des Gastmals als gedankenloser Plagiarius aus Porphyrius zu betrachten.

Die eine Stelle nämlich:

Porphyr. de abst. IV. p. 186, 23. (ed. Nauck).	Conviv. sept. sap. p. 189, 44 (ed. Dübner).
εἰ γάρ, καθάπερ φησὶν Ὅμηρος, μηδὲ σίτου ἐδεήθημεν μηδὲ ποτοῦ, ἵν' ὄντως ἦμεν ἀθάνατοι· καλῶς τοῦτο τοῦ ποιητοῦ παραστήσαντος, ὡς οὐ μόνον τοῦ ζῆν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀποθνήσκειν ἡ τροφὴ ὑπῆρχεν ἐφόδιον.	*οἶμαι γάρ, εἰς τοσαῦτα βλέψαντα τὸν Ὅμηρον ἀποδείξει κεχρῆσθαι περὶ θεῶν τοῦ μὴ ἀποθνήσκειν τῷ μὴ τρέφεσθαι· οὐ γὰρ σῖτον — καλέονται· ὡς μὴ μόνον τοῦ ζῆν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀποθνήσκειν τὴν τροφὴν ἐφόδιον οὖσαν.*

muss ganz ausser Betracht bleiben. Hier hat weder Porphyrius den Verfasser des Gastmals, noch dieser jenen benutzt,

sondern beide benutzten ein und dieselbe Bemerkung irgend eines Commentators zu der betreffenden Homerstelle, Il. E 341 sq., daher die Uebereinstimmung in Gedanken und Ausdruck. Nun hat Porphyrius im dritten Buche de abstinentia allerdings Plutarch benutzt, und zwar dessen Reden *περὶ σαρκοφαγίας*, die ihm zweifelsohne in einer noch vollständigeren Gestalt vorlagen, als uns jetzt, und er hat lange Stücke daraus unverändert abgeschrieben, c. 18—24, mit der Schlussnotiz: *τὰ μὲν δὴ τοῦ Πλουτάρχου ἐν πολλοῖς βιβλίοις πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ τοῦ περιπάτου εἰς ἀπάντησιν εἰρημένα ἐστὶν τοιαῦτα*, woraus hervorgeht, dass er auch noch andere Schriften Plutarchs kannte, in denen der in Rede stehende Gegenstand behandelt war. Die Stellen aber, welche nach Wyttenbach Nachahmungen oder Entlehnungen aus dem Gastmal sein sollen, befinden sich gerade in demjenigen Abschnitte des dritten Buchs, der allem Anscheine nach des Porphyrius eigne Gedanken enthält*), nämlich am Schlusse desselben. Die ganze Auslassung des Porphyrius von den Worten auf p. 152, 22 an: *προσθείη δ'ἂν τις τούτοις καὶ τὰ τοιαῦτα κτλ.* bis zum Ende ist aber in sich so zusammenhängend, dass man nur die Wahl hat anzunehmen, Porphyrius gebe eignes, oder er habe seinem compilatorischen Verfahren gemäss eine zusammenhängende Partie aus einem andern Werke entlehnt als demjenigen, aus welchem das unmittelbar vorhergehende geschöpft ist, und seine Quelle nicht genannt. Nun wäre es im ersteren Falle zwar immer noch möglich, Porphyrius habe einzelne seiner Gedanken einer fremden Quelle entlehnt, wie dies ja auch im zweiten Falle sein Gewährsmann könnte gethan haben, aber um sofort zu erkennen, dass das Gastmal

*) Vgl. Haecker in Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen XX. 1866 S. 841 g. E.

diese Quelle auf keinen Fall gewesen ist, braucht man nur die einschlägigen Stellen neben einander zu setzen und zu vergleichen

Porphyr. III, 26 p. 153, 10:	Conv. sept. sap. p. 188, 53:
	τὸ δὲ ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὥσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι, σόφισμα μᾶλλον ἢ
ἡ γὰρ φυγὴ τῆς ἐμψύχου τροφῆς φυγὴ ἦν τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων. οὐ γὰρ δὴ μὴ μετὰ κακώσεως ἑτέρου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν ἀμήχανον ἡμῖν ὁ θεὸς ἐποίησεν· ἐπεὶ οὕτω γε τὴν φύσιν ἡμῖν ἀρχὴν ἀδικίας προσετίθει.	φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων ἐστί. φυγὴ δὲ μία καὶ καθαρμὸς εἰς δικαιοσύνην τελείαν αὐτάρκη καὶ ἀνενδεῆ γενέσθαι. ᾧ δὲ ἄνευ κακώσεως ἑτέρου τὴν αὑτοῦ σωτηρίαν ἀμήχανον ὁ θεὸς πεποίηκε, τούτῳ τὴν φύσιν ἀρχὴν ἀδικίας προστέθεικεν.

Porphyr. III, 27 p. 156, 3:	Conv. sept. sap. p. 190, 2:
ἀλλ' εἰ πάντες, φασί, τούτοις πεισθεῖεν τοῖς λόγοις, τί ἡμῖν ἔσται; ἢ δῆλον ὡς εὐδαιμονήσομεν, ἀδικίας μὲν ἐξορισθείσης ἀπ' ἀνθρώπων, δικαιοσύνης δὲ πολιτευομένης καὶ παρ' ἡμῖν, καθάπερ καὶ ἐν οὐρανῷ.	
νῦν δ' ὅμοιον, ὡς εἰ αἱ Δαναΐδες ἠπόρουν τίνα βίον βιώσονται ἀπαλλαγεῖσαι τῆς περὶ τὸν τετρημένον πίθον διὰ τοῦ κοσκίνου λατρείας. τί γὰρ ἔσται ἀποροῦσιν, εἰ παυσαίμεθα ἐπιφο-	ἀλλ' ὥσπερ εἰ διαποροῖεν αἱ Δαναΐδες, τίνα βίον βιώσονται καὶ τί πράξουσιν ἀπαλλαγεῖσαι τῆς περὶ τὸν πίθον λατρείας καὶ πληρώσεως· οὕτω διαποροῦμεν ἡμεῖς, εἰ γένοιτο παύσα-

ροῦντες εἰς τὰ πάθη ἡμῶν καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ὧν τὸ πᾶν διαρρεῖ, ἀπειρίᾳ τῶν καλῶν τὸν ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις καὶ ὑπὲρ τῶν ἀναγκαίων στεργόντων ἡμῶν βίον.	σθαι φοροῦντας εἰς τὴν σάρκα τὴν ἄτρυτον ἐκ γῆς ἅμα καὶ θαλάττης τοσαῦτα, τί πράξομεν, ἀπειρίᾳ τῶν καλῶν τὸν ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις στέργοντες βίον.
τί τοίνυν πράξομεν, ἐρωτᾷς, ὦ ἄνθρωπε; μιμησώμεθα τὸ χρυσοῦν γένος, μιμησώμεθα τοὺς ἐλευθερωθέντας. μεθ' ὧν μὲν γὰρ Αἰδὼς καὶ Νέμεσις ἥ τε Δίκη ὁμιλεῖ, ὅτι ἠρκοῦντο τῷ ἐκ γῆς καρπῷ· καρπὸν γάρ σφισιν »ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον.«	
οἵ δέ γε ἐλευθερωθέντες ἃ πάλαι τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦντες ἐπόριζον, ταῦτα ἑαυτοῖς πορίζουσιν. οὐκ ἄλλως καὶ σὺ τοίνυν ἀπαλλαγεὶς τῆς τοῦ σώματος δουλείας καὶ τῆς τοῖς πάθεσι τοῖς διὰ τὸ σῶμα λατρείας, ὡς ἐκεῖνα ἔτρεφες παντοίως τοῖς ἔξωθεν, οὕτως αὐτὸν θρέψεις παντοίως τοῖς ἔνδοθεν, δικαίως ἀπολαμβάνων τὰ ἴδια καὶ οὐκ ἔτι τὰ ἀλλότρια βίᾳ ἀφαιρούμενος.	ὥσπερ οὖν οἱ δουλεύσαντες ὅταν ἐλευθερωθῶσιν, ἃ πάλαι τοῖς δεσπόταις ἔπραττον ὑπηρετοῦντες, ταῦτα πράττουσιν αὑτοῖς καὶ δι' αὑτούς· οὕτως ἡ ψυχὴ νῦν μὲν τρέφει τὸ σῶμα πολλοῖς πόνοις καὶ ἀσχολίαις, εἰ δὲ ἀπαλλαγείη τῆς λατρείας, αὑτὴν δήπουθεν ἐλευθέραν γενομένην θρέψει, καὶ βιώσεται εἰς αὑτὴν ὁρῶσα καὶ τὴν ἀλήθειαν, οὐδενὸς περισπῶντος οὐδὲ ἀπάγοντος.

Bedenkt man hier bei der zweiten Stelle den inneren Zusammenhang der Gedanken bei Porphyrius und dem gegen-

über den Umstand, dass die beiden Stücke im Gastmal unmittelbar zusammengehören, ferner aber in ihrer Gesammtheit ganz ungeschickt ohne irgend welchen vermittelnden Uebergangsgedanken an den voraufgehenden Satz angefügt sind, dass es oft sogar schwerer ist die Nahrung zu verarbeiten und nach ihrem Eintritt wieder im Körper zu verbreiten, als sie zu verschaffen und zusammenzubringen, so kann wohl kein Zweifel sein, auf welcher Seite der ursprüngliche Verfasser, auf welcher der gedankenlos epitomirende Nachahmer zu suchen ist. Ist nun Porphyrius, wie höchst wahrscheinlich, der selbständige Verfasser der aus ihm mitgetheilten Stücke, so ist die Unächtheit des Gastmals damit einfach erwiesen. Und zu demselben Resultate gelangt man im Grunde auch dann, wenn Porphyrius dieses Stück aus einer andern ungenannten Quelle abgeschrieben hat. Dann nämlich haben wir diese fast unverändert vor uns, denn im ganzen pflegt er wie dies J. Bernays in seiner vortrefflichen Arbeit über Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit S. 24 ff. gezeigt hat, bei der Wiedergabe der von ihm benutzten Citate sehr treu zu verfahren. Dass aber ein so geistvoller Mann wie Plutarch eine ihm im ganzen ebenso wie dem Porphyrius vorliegende Stelle eines andern Autors so greulich zerstückelt und so ungeschickt in sein eignes Werk einverleibt hätte, noch dazu über einen Gegenstand, über den er selbst in verschiedenen Schriften ausführlich gehandelt hatte, ist undenkbar, und seinem schriftstellerischen Charakter völlig widersprechend.

Nicht unerwähnt darf übrigens ein Umstand bleiben, der die äussere Beglaubigung des Gastmals im Alterthume betrifft. Stobäus hat drei Stellen desselben seinem Florilegium einverleibt, T. II p. 135 mit dem Lemma *τῶν ἑπτὰ σοφῶν περὶ*

πολιτείας, ib. p. 258 *ἐκ τῶν ἑπτὰ σοφῶν* und T. III p. 138 *τῶν ἑπτὰ σοφῶν περὶ τῆς κατὰ τὰς οἰκίας ἐπιμελείας*. Hier weist das zweite Lemma offenbar auf einen Büchertitel hin und müsste etwa vollständig heissen *ἐκ [τοῦ] τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμποσίου*. Nun werden Apophthegmen aus Plutarch von Stobäus gewöhnlich mit dem Lemma des Mannes aufgeführt, der den Ausspruch gethan hat, wobei es übrigens oft sehr zweifelhaft ist, ob sie gerade aus Plutarch entlehnt sind; Citate aus Plutarch bisweilen mit dem Lemma des Autors, den Plutarch selbst citirt hat; sonst aber, wo es sich nicht um Apophthegmen und Citate handelt, wird Plutarch nie ohne Nennung seines Namens angeführt, nicht selten aber ohne Nennung seines Werkes, umgekehrt aber nie der Titel eines Plutarchischen Werkes angegeben, ohne den Namen des Autors voraufzuschicken, denn mit den Fragmenten der *ἐπιστολὴ περὶ φιλίας* hat es, wie wir oben sahen, eine besondere Bewandniss. Daher liesse sich vielleicht behaupten, dass Stobäus zwar das Gastmal bereits vorgefunden hat, aber als eine herrenlose Schrift, etwa wie später Photius die vitae decem oratorum dass es also erst in späterer Zeit unter Plutarchs Schriften gerathen ist. Auf den Umstand aber, dass die Worte auf p. 194, 5: *ψυχῆς γὰρ ὄργανον τὸ σῶμα, θεοῦ δὲ ἡ ψυχή* mit de Pyth. orac. p. 404 C stimmen, wo es heisst *ψυχὴ δ' ὄργανον θεοῦ γέγονε*, ist nichts zu geben. Diese ursprünglich Platonische Sentenz war zum Gemeinplatz geworden, für den Plutarchischen Ursprung des Gastmals kann sie sowenig etwas beweisen, als dafür, dass sein Verfasser die Schrift über die Pythia gekannt habe.

FÜNFTES CAPITEL.

Ueber die Schrift de communibus notitiis adversus Stoicos wird man erst auf Grund einer Specialuntersuchung in's Reine kommen können, die ich bis jetzt nicht habe vornehmen können, und der ich mich überhaupt nicht gewachsen fühle. Gegen die Aechtheit spricht die gehässige Art der Polemik, bei der Plutarch sich alle die Fehler würde zu Schulden kommen lassen, die er in der Schrift gegen Kolotes diesem zum Vorwurf macht, das Herbeiziehen vieler wörtlichen Citate, endlich der Umstand, dass Plutarch in der Schrift de repugnantiis Stoicorum keine Rücksicht auf dieselbe genommen hat, wie auch umgekehrt, dass die Schrift de repugnantiis in der Schrift de communibus notitiis nicht erwähnt ist, während doch eine solche Bezugnahme in den beiden grösseren Schriften gegen Epikur sich findet. Für die Aechtheit spricht der Umstand, dass Lamprias als Unterredner auftritt, und die in der Schrift zu Tage tretende grosse Gelehrsamkeit des Verfassers, die es schwerlich erlaubt, in ihr das Werk eines Nachahmers zu erblicken, der seine Arbeit für Plutarchisch hätte ausgeben wollen. Uebrigens würde die Schrift de communibus notitiis, auch wenn sie ächt wäre, für eine Darstellung der Plutarchischen Philosophie so gut wie gar keine Ausbeute liefern, da der Verfasser sich darauf beschränkt, die Ansichten der hervorragendsten Stoiker zu widerlegen und zu kritisiren, ohne dabei eigne Ansichten aufzustellen.

Mit Bestimmtheit ist jedoch die letzte der hierhergehörigen Schriften, die regum et imperatorum apophthegmata, dem Plutarch abzusprechen, und nicht blos das, sondern es lässt sich auch die vielfach verbreitete Ansicht, als sei die Sammlung eine von späterer Hand aus Plutarchischen Schriften zusammengestellte, als völlig unstatthaft zurückweisen. Dazu bedarf es jedoch einer ausführlicheren Besprechung als bei den bisherigen Schriften. Zuvörderst sei über das äussere der Sammlung bemerkt, dass ihr eine Dedicationsepistel Plutarchs an Kaiser Trajan voraufgeschickt ist. Die Sammlung selbst ist nach Völkern und Staaten geordnet. Sie geht aus von den Königen und Feldherrn der Perser, unter denen auch Semiramis ihren Platz findet, und geht nach einer kurzen Notiz über eine Gewohnheit der Aegyptischen Könige zu den Apophthegmen der Thraker und Scythen über. Daran schliessen sich die Tyrannen Siciliens von Gelo bis Dio, die Macedonischen Könige von Archelaus bis Alexander, die Diadochen, die Feldherrn der Athener von Themistokles bis Phocion, dazwischen Aussprüche des Pisistratus und der von Demetrius dem Phalereer dem Könige Ptolemäus ertheilte Rath zum Ankauf von Büchern über die Herrschaft von Königen und Fürsten, dann kommen die Spartaner, erst die Könige von Lykurg bis Kleomenes, dann einige Ephoren. Es folgen Aussprüche des Epaminondas und Pelopidas, und den Beschluss machen Apophthegmen der Römer von Manius Curius bis auf Kaiser Augustus, alles mit möglichster Berücksichtigung der chronologischen Reihenfolge im einzelnen.

Xylander war der erste, der die Autorschaft Plutarchs bezweifelte. Ihm schien weder die Vorrede noch die Schrift selbst vom grossen Plutarch herzurühren. Gierig dagegen, der mit richtigem Blick die instituta und apophthegmata La-

conica dem Plutarch abgesprochen hat, spricht von den Königsapophthegmen immer wie von einer unzweifelhaft ächten Schrift. Wyttenbach schreibt in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Moralia p. CLIX: hic et qui proxime sequuntur tres libri, videntur a posteriore quodam homine ex Plutarchi libris compilati esse.*) Ausführlicher entwickelt er seine Ansicht in den Anmerkungen, doch so, dass man sieht, er hat es zu einer klaren, bestimmten Ansicht eigentlich nicht gebracht. Er geht zunächst aus von äusseren Zeugnissen. Die Königsapophthegmen lagen dem Sopater vor, sie sind excerpirt im Rosetum des Macarius Chrysocephalas**) und in Villoison's Anecdota (T. II p. 38 vers.) Unter einem ähnlichen Titel stehen sie im Catalog des Lamprias, sie fehlen im Venezianer Catalog. Einige Apophthegmen finden sich unter Plutarchs Namen im Stobaeus, doch ist es ungewiss, ob aus der Sammlung, oder den Biographien. Da nun Plutarch in seinen Schriften fleissig Apophthegmen anführt, auch de coh. ira p. 457 E, wo er unter der Person des Fundanus selbst spricht, erklärt, dass er Apophthegmen sammle und lese und nicht blos von Philosophen, sondern auch von Königen und Tyrannen, so erklärt Wyttenbach, er könne nicht daran zweifeln, dass Plutarch eine Apophthegmensammlung geschrieben habe. Deshalb behaupte er jedoch nicht, dass die vorliegenden Sammlungen, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, von ihm geschrieben seien. Der Stoff sei aus Plutarchs Schriften gesammelt. Auch in Stil und Darstellung zeige sich, bis auf geringe Aus-

1) So sagt auch Westermann comment. p. XVI von den beiden Apophthegmen-Sammlungen 'quae tamquam Plutarchi opuscula in Moralibus feruntur, verum non ab ipso conscripta, sed eius ex operibus postmodo excerpta esse videntur.'

**) Schriftsteller des 14. Jahrhunderts.

nahmen, nichts fremdes. Plutarch habe also den Stoff aus seinen und andern Büchern sammeln können. »Hoc tamen si ipse fecisset, primum uberiorem plenioremque collegisset materiam; si quidem multa apophthegmata in aliis libris memorata, in his omissa, complures ducum vitas sententiasque in iis proditas in his praeteritas neglectasque cognovimus. Porro non illud fecisset, quod aliquoties factum animadvertimus, ut res, quae aliis in libris tamquam sollerter facta narraverat, his in libris tamquam acute dicta referret, atque ita strategemata et πολιτεύματα in apophthegmatum speciem transformaret. Deinde in ratione suum ipse morem obtinuisset, aliquid de moribus ingeniisque observationis, aliquid e philosophia iudicii, ex historia luminis addidisset: quae nunc fere desideramus. Sed fac Plutarchum brevitati studuisse: quam deinde compilatores ac descriptores ad hanc tenuitatem redegisse; nam si quid mutationis subiit hic liber, magis hoc fuit in diminuendo quam in augendo. Sint igitur haec veluti commentaria et adversaria ex Plutarchi libris vel ab ipso, vel ab alio collecta: sunt certe partim ex libris, qui supersunt, partim ex iis, qui perierunt«. Zum Schluss sagt Wyttenbach: »illud affirmamus, praefationem ad Trajanum Caesarem minus etiam germanam minusque Plutarcheam debere censeri: cuius scriptor, quisquis ille fuit, Plutarchi quidem verba et stilum satis bene imitatus est, sed a ratione et ingenio auctoris plane aberravit: a quo in huiusmodi scriptione nescio quid maius, amplius elegantiusque expectabamus. At nos de hac etiam quaestione suum cuique iudicium relinquimus«. Nimmt man dazu, was er p. 405 zu den apophthegmata Laconica schreibt: »est profecto hic libellus non magis spurius censendus quam proxime antecedens« — so tritt das schwankende

seiner Ansicht deutlich zu Tage. Der Brief an Trajan gilt ihm für untergeschoben: die Sammlung für ächt und doch wieder nicht für ächt. Und zuletzt beruhigt er sich bei der Annahme, sie sei ein Auszug aus einem ächten Werke Plutarchs.

Auch bei Benseler treffen wir eine schwankende Ansicht an. Der Hiat, sagt er, ist in den Königsapophthegmen vermieden und nicht vermieden. Nachdem er alle in der Schrift vorkommenden Hiate durchmustert und sie theils entschuldigt, theils emendirt hat, bleiben ihm 17 anstössige Fälle übrig. »Quae cum ita sint« heisst es dann p. 439 »fortasse miraberis, quod neque cum Xylandro facio, qui se neque praefationem neque opus ipsum magni Plutarchi esse credere fatetur, neque cum Wyttenbachio, qui materiam e scriptis Plutarchi collectam et a posteriore quodam homine in hanc tenuitatem esse redactam censet. Mihi autem non improbabile esse videtur, Plutarchum ipsum eiusmodi opus, quo dicta et facta quaedam virorum clarorum breviter enarrarentur, in usum et delectationem eorum, qui quominus ampliora scripta legerent negotiis erant impediti, id quod in Trajanum etiam cadebat, composuisse. — Quod autem hic liber pluribus quam alii Plutarchi libri hiatibus est foedatus, explicari potest aut ita, ut statuas Plutarchum quaedam iisdem verbis, quibus ab aliis relata invenisset, hic repetiisse, aut ita, ut quaedam omnino ab aliis addita esse concedas, quod in libello eiusmodi, in quo singulae et breves continentur historiae, facile fieri potuit. Scriptorem ipsum enim huius libri in hiatu evitando studium quoddam posuisse patet inde, quod in praefatione uno excepto loco, qui e codicibus potest corrigi — et in plerisque historiis — hiatus non deprehenduntur. Nequaquam

autem est credibile hominem posteriorem ad hanc sermonis elegantiam cum eiusmodi conscriberet opusculum adtendisse.« Benseler hält also die Königsapophthegmen für ein ächtes Werk Plutarchs, in welchem der Schriftsteller hinsichtlich des Hiats entweder selbst etwas nachlässiger gewesen, oder welches von späterer Hand an einzelnen Stellen interpolirt sei.

Man kann sich jedoch bei genauerer Untersuchung mit diesen Ansichten nicht begnügen, sondern muss sowohl die Dedicationsepistel an Trajan als auch die Sammlung selbst für unächt erklären. Was zunächst die Epistel anbetrifft, so enthält sie fast soviel Albernheiten als Sätze. Ihr Verfasser bittet den Kaiser, sein kleines Geschenk freundlich aufzunehmen, denn bei einem Geschenk habe man nicht auf dessen Grösse, sondern auf die Gesinnung des Gebers Rücksicht zu nehmen. Sein Geschenk sei übrigens auch nützlich, da man daraus die Charaktere und Absichten bedeutender Männer kennen lerne, die eben mehr in ihren Worten, als in ihren Thaten zu Tage träten. Nun enthalte zwar seine Zusammenstellung der berühmtesten Heerführer, Gesetzgeber und Imperatoren bei Griechen und Römern auch Biographien, aber die Thaten haben grösstentheils eine Beimischung von Glück, dagegen geben die neben den Thaten, Leidenschaften und Glücksfällen vorfallenden Aeusserungen und Antworten, wie in einem Spiegel die Denkweise jedes einzelnen rein zu sehen. Da nun dort die Antworten der Männer zugleich ihre Thaten neben sich haben, so verlangen sie eine Wissbegierde, der es nicht an Musse gebricht. Hier aber, fährt der Verfasser in seiner Anrede fort, glaube ich werden die Reden allein für sich wie Anzeigen und Samen der Lebensläufe gesammelt, dir die Zeit nicht lästig machen, indem du in kurzen Worten eine

Anschauung vieler merkwürdig gewordener Männer empfängst. Damit aber Niemand glaube, ich habe vorstehenden Unsinn erst durch eine maligna interpretatio in den Autor hineingelegt, mögen die Griechischen Worte, auf die es hier ankömmt, selbst folgen: *τοιαύτῃ δή τινι γνώμῃ χάμοῦ λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας, ἅμα τῇ προθυμίᾳ καὶ τὴν χρείαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ ὅρον ἔχει τινὰ πρὸς κατανόησιν ἠθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν, ἐμφαινομένων τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν. καίτοι καὶ βίους ἔχει τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρά τε Ῥωμαίοις καὶ παρ᾽ Ἕλλησιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων· ἀλλὰ τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμεμιγμένην ἔχουσιν, αἱ δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις ὥσπερ ἐν κατόπτροις καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἑκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν. — ἐκεῖ μὲν οὖν ἅμα αἱ ἀποφάσεις τῶν ἀνδρῶν τὰς πράξεις παρακειμένας ἔχουσαι σχολάζουσαν φιληκοΐαν περιμένουσιν· ἐνταῦθα δὲ καὶ τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ᾽ αὑτοὺς ὥσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα συνειλεγμένους, οὐδὲν οἴομαί σοι τὸν καιρὸν ἐνοχλήσειν, ἐν βραχέσι πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων λαμβάνοντι.*

Offenbar will doch der Autor, welcher hier unter Plutarchs Maske spricht, von den Biographien reden. Wie konnte er aber da den Ausdruck *σύνταγμα* brauchen, was doch nur eine Schrift, ein Buch, niemals aber ein Corpus von Büchern bezeichnet, als welches doch die in einzelnen Büchern abgefassten, und höchst wahrscheinlich auch buchweis veröffentlichten Biographien zu betrachten sind? Und von diesem *σύνταγμα* sagt er *καίτοι καὶ βίους ἔχει τὸ σύνταγμα,* als ob darin die Biographien oder Lebensläufe accessorisch zu etwas

anderem dazukämen. Eben so verkehrt heisst es freilich im folgenden *ἐκεῖ μὲν οὖν ἅμα αἱ ἀποφάσεις τῶν ἀνδρῶν τὰς πράξεις παρακειμένας ἔχουσαι,* als ob die Antworten das erste, die Thaten das zweite, untergeordnete wären. Von diesen mit Thaten verbundenen Antworten heisst es dann *σχολάζουσαν φιληκοΐαν περιμένουσιν,* als ob das nicht auch von der vorliegenden Apophthegmensammlung, ja von jedwedem Buche gelte, das man nicht zur Arbeit, sondern zur Erholung in die Hand nimmt. Ganz unerhört ist im folgenden Satze die Wendung *ὁ λόγος ἐνοχλεῖ ἐμοὶ τὸν καιρόν*, oder *ὁ καιρὸς ἐνοχλεῖ ἐμοὶ τοὺς λόγους*. Dass die Apophthegmen als Anzeigen, etwa als Proben der Lebensläufe gesammelt sein sollen, kann man sich noch gefallen lassen, aber als *σπέρματα*? Gehen etwa Lebensläufe aus gesammelten Aussprüchen wie Saaten aus Samenkörnern hervor? Und wie konnte wohl Plutarch seine Apophthegmen als *κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας* bezeichnen und dem Kaiser entgegenbringen? Apophthegmen gehen weder von der Philosophie aus, noch sind es gemeinsame Erstlinge. Wie konnte er ferner sagen, sein *σύνταγμα* enthalte Biographien der bei Römern und Griechen berühmtesten *ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων*? Hat es auch bei den Griechen *αὐτοκράτορες* schlechthin gegeben? Noch ist das eine der in dem Briefe selbst angeführten Apophthegmen auffällig. Einen Perser *Σειράμνης* kennt Niemand im Alterthum. Was aber diesem hier in den Mund gelegt wird, das ist bei Diodor. XV, 41 ein Ausspruch des Pharnabazus an Iphikrates.

So sehen wir, dass man in diesem Briefe auf Schritt und Tritt an einer Verkehrtheit im Gedanken oder im Ausdruck hängen bleibt. Dergleichen konnte ein Plutarch nicht schreiben: Er ist das klägliche Machwerk eines unverschämten

Falsarius und man begreift nicht, wie Wyttenbach sagen konnte, er habe den Ausdruck und den Stil des Plutarch ziemlich gut nachgeahmt. Und wenn bis auf eine, allerdings wohl verdorbene Stelle, der Hiat vermieden ist, so will dies bei dem geringen Umfang des Schriftstücks nichts sagen und ist rein auf Rechnung des Zufalls zu schreiben. Theophrast hat den Hiat durchaus nicht vermieden, und doch sind die ersten Seiten seiner Pflanzengeschichte von demselben völlig frei.

Gehen wir nunmehr zu den Apophthegmen selbst über. Es wäre ja immerhin möglich, dass irgend ein vorwitziger Patron einem ächten Werke Plutarchs eine falsche Vorrede vorgesetzt hätte. Und es ist keineswegs undenkbar, dass Plutarch einst mit dem Plan umgegangen ist, eine Apophthegmensammlung zu veröffentlichen. Von ihm musste man aber erwarten, dass er nicht blos Apophthegmen zusammenstellte, das war die mühelose Arbeit eines Compilators, in jenen Zeiten gab es genug Sammlungen von Apophthegmen, Chrien und *ἀπομνημονεύματα*, sondern das gesammelte ausschmückte, schön darstellte, zu seinem Verständniss das aus der Geschichte nöthige hinzufügte, kurz sie erst zu seinem Eigenthum machte. So verfuhr Aelian. Er nahm seine Apophthegmen und Geschichten auch aus gewöhnlichen Sammlungen, aber er schrieb sie nicht einfach aus, sondern er kürzte, erweiterte, änderte Worte und Ausdrücke und drückte allem den Stempel seines eignen überglatten, gekünstelten Stils auf. Aehnlich musste auch Plutarch verfahren, um so mehr als er gerade in der Erzählung von Apophthegmen sowohl in den Biographien als in den moralischen Schriften eine grosse Gewandtheit und Geschicklichkeit an den Tag legt.

So musste er also in einer Apophthegmensammlung gerade die besten und schönsten seinen Lesern vorführen, in der Erzählung gleichsam sich selbst übertreffen, er durfte auch nichts fremdartiges darunter mischen, keine Thaten statt der Aussprüche auftischen. Dies war einem Polyaen oder Pseudo-Frontin verstattet bei einer Sammlung von Strategemen, die sowohl in Thaten als Worten berühmter Feldherrn zu finden sind. Wer aber blos Apophthegmen sammelt, obenein an der Spitze des Werkes dies ausdrücklich als seine Aufgabe hinstellt, der darf nicht rein historische Notizen mit unterlaufen lassen, wie dies in unsrer Sammlung der Fall ist. Von Plutarch musste man ferner erwarten, dass er seine Apophthegmen mit irgend welchen Erläuterungen und Reflexionen zu ihrem Verständniss, wenigstens zum Verständniss in Betreff der redenden Personen versah.

Dies und manches andre wäre man berechtigt von einer Plutarchischen Apophthegmensammlung zu erwarten. Aber bei vorliegender Sammlung werden alle diese Erwartungen vollständig getäuscht. Es muss einem zunächst auffallen, dass eine so grosse Menge Apophthegmen vermisst wird, welche Plutarch in seinen übrigen Schriften in reichem Maasse vorgebracht hat, zum Theil viel bündiger und eleganter erzählt als die meisten, welche in der Sammlung enthalten sind. So fehlen, um bei den Biographieen stehen zu bleiben, der Ausspruch des Numa, c. 15 z. E, der berühmte Ausspruch des Gaius Marcius an seine Mutter, v. Coriol. c. 36, es fehlen die Apophthegmen der Gracchen, des Sertorius, Sylla bis auf eins, das wieder in der Biographie vergebens gesucht wird, des Crassus, Antonius, Brutus, Cassius, Solon, Cimon, Timoleon, Demosthenes, Eumenes bis auf eins, das nicht in der Biographie, sondern

in der Schrift über die Bruderliebe erwähnt wird, und anderer. Wie ging es zu, dass Plutarch in dieser Sammlung sich engere Grenzen setzte, als in seinen übrigen Schriften, dass er sich mit 4—500 Aussprüchen begnügte, während ihm fast noch einmal so viel zu Gebote standen? Und was soll man von den Aussprüchen der Männer sagen, von denen er Biographien geschrieben hat und denen in der Sammlung besondere Capitel gewidmet sind? Warum fehlen hier diese, dort jene, warum fehlen in der Sammlung gerade so manche charakteristische? So fehlen unter den Aussprüchen Cicero's mindestens 30, welche die Biographie enthält, und umgekehrt stehen in der Sammlung einige, welche in der Biographie fehlen, ohne dass man sagen könnte, sie seien dort ausgefallen.

Aber abgesehen von der geringen Anzahl der Apophthegmen und ihrer wunderbaren Auswahl, die man gar nicht begreifen kann, wenn die Sammlung ein Werk Plutarchs sein soll, so spricht auch noch manches andere gegen ihre Aechtheit. Denn nicht blos das erregt Anstoss, was in der Sammlung fehlt, man könnte ja sagen, sie sei ursprünglich weit vollständiger gewesen und wie so manches andere Plutarchische Werk nur in einem Auszuge auf uns gekommen, noch viel grösseren Anstoss erregt das, was in ihr enthalten ist. Da findet sich keine Spur von Plutarchs Geist, nichts verräth uns einen philosophisch gebildeten Verfasser, einen Schriftsteller der gut zu erzählen und darzustellen verstand, einen Mann von umfassender Gelehrsamkeit. Und giebt man auch die Möglichkeit zu, dass die Sammlung unter der Hand eines Epitomators zusammengeschrumpft sei, obgleich es zu einer solchen Annahme an jedem positiven Anhalt fehlt, so kann doch die Schrift nach Anlage und Darstellung von Hause aus

keine andere gewesen sein, als sie jetzt ist. Aber die Darstellung ist durchaus matt und nüchtern, oft trivial, in jeder Hinsicht Plutarchs unwürdig.

Man kann sich daher gar nicht genug über Wyttenbach's Kritiklosigkeit wundern, der an seiner Ansicht, die Apophthegmen seien aus Plutarchischen Schriften, sei es nun von ihm selbst, oder einem andern, gesammelt und excerpirt, so hartnäckig festhielt, dass er in den Aussprüchen des Philipp, Antigonus, Epaminondas, der Scipionen, des Augustus Bruchstücke aus verloren gegangenen Biographien erblickte und auf p. 382 zu ap. Scip. mai. 7 bemerkte: formula *ταῦτα μὲν οὖν ὕστερον* in vitis Plutarcheis frequens, vel sola satis habet indicii, haec apophthegmata ex vitis descripta esse — als ob sich nicht auch aus anderen Schriftstellern unzählige Belege dieser Wendung nachweisen liessen. Und doch war Wyttenbach genöthigt, zu dem einzigen in der Sammlung befindlichen Ausspruch des Sulla auf S. 396 zu gestehen: »mirum, ut scriptor huius libri nullam rationem habuit vitae Syllae; in qua multa acute dicta exstant. Nam ne hoc quidem, quod unum sub Syllae nomine hic proditur, diserte in eius vita memoratum reperimus. Et quod dicitur in magna felicitatis parte posuisse, quod Athenis pepercerit, i. e. eas non funditus deleverit, nullum ibi vestigium talis iudicii, ubi eius maxime locus erat, veluti p. 460 E et 478 B, neque p. 454 D, ubi Sylla dicitur consensionem suam cum Metello divinae cuidam fortunae tribuisse: *καὶ τῆς πρὸς Μέτελλον ὁμονοίας ἰσότιμον ἄνδρα καὶ κηδεστὴν εὐτυχίαν τινὰ θεῖαν αἰτιᾶται«*. Aber er war und blieb verblendet.

Denn die Haltlosigkeit seiner Ansicht ergiebt sich bei einer genaueren Prüfung der Sammlung sofort. Sie enthält

überhaupt 498 Apophthegmen, d. h. Aussprüche und blose Thaten von berühmten Männern. Ueber die Ungehörigkeit der letzteren in einer Apophthegmensammlung ist schon gesprochen worden. Dahin gehört aber Cyrus 1, Semiramis, Xerxes 2. 3, Artaxerxes 2. 3, die Sitte der Aegyptischen Könige, Gelo 1. 2. 4, Alexander 28, Antigonus 2, Antigonus der jüngere 1, Themistokles 3, Aristides 1. 4, Iphikrates 1, Epaminondas 1, Scipio der ältere 7, Quintius Flamininus 2, Scipio der jüngere 1. 2, Marius 1, Lutatius Catulus, Pompeius 8, Augustus 1. 4. 6. Von diesen 498 Apophthegmen nun finden sich 222, also fast die Hälfte, in Plutarchs übrigen Schriften **nicht**. Es sind dies: Cyrus 2. 3, Semiramis, Artaxerxes, alle Apophthegmen von Parysatis an bis auf Dionys den jüngeren (ausgenommen die Aussprüche des Teres, Atea gegen Ende, Scilurus, Hiero 3, Dionys der ältere 6. 9, Dionys der jüngere 3), ferner Archelaus 5, Philipp 1. 2. 4. 6—12. 14. 15. 17—19. 21—25. 27. 28, Alexander 3. 5—8. 10. 12. 13. 17—20. 22. 23. 26—28. 30. 33, Ptolemäus Lagi, Antigonus 1—3. 6. 8. 9. 11—14, Demetrius 2, Antigonus der jüngere 1. 3. 5, Lysimachus 2, Antipater 1, Antigonus der dritte 1. 2, Antiochus 1. 2, Themistokles 1. 2, Myronidas, Alcibiades 5, Lamachus, Iphikrates 1—5, Chabrias 1—3, Hegesippus, Pisistratus, Demetrius der Phalereer, Charillus 2. 3, Telestes, Theopomp, Brasidas 2, Agis 1. 2, Agesilaus 1. 7. 12, Archidamus, Agis der jüngere 2, Damonidas, Eudaemonidas, Antiochus der Lacedaemonier, Antalcidas 3, Epaminondas 1—3. 5. 6. 8. 9. 11—14. 17—24, Pelopidas 6, M. Curius 1, Scipio der ältere 1—9, Gn. Domitius, P. Licinius, Cato der ältere 5. 8. 9. 11—14. 16—19, Scipio der jüngere 1. 4—12.

14—23, Caec. Metellus 1. 3, Sylla, C. Popilius, Pompeius 1, Cicero 16. 17. 21, Caesar 6, August 4—9. 13—15.

Es bleiben also 276 Apophthegmen der Sammlung übrig, die auch im Plutarch stehen, d. h. ihrem Inhalte nach, nicht aber ihrem Wortlaute oder ihrer Einkleidung nach. Denn es ist unleugbar, dass Plutarch fast alle diese Apophthegmen besser, schärfer, genauer, anmuthiger wiedergegeben hat. Wäre er nun der Verfasser der Sammlung, in der fast alles matt und schmucklos erzählt ist, abgesehen von der Pointe, die natürlich dem Apophthegma als solchem innewohnt, so liesse sich diese Unähnlichkeit, dieser Abfall von sich selbst gar nicht begreifen, geschweige denn erklären. Die Verschiedenheit zwischen dem Verfasser unserer Sammlung und Plutarch mögen folgende beliebig herausgegriffenen Beispiele veranschaulichen:

Apophth. Fab. Max. 4.

Στρατιώτου δέ τινος Λευκανοῦ κατηγορηθέντος πρὸς αὐτόν, ὡς νύκτωρ ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου πλανῷτο πολλάκις ἐρῶν γυναικός, τὰ δ' ἄλλα θαυμαστὸν ἐν τοῖς ὅπλοις πυνθανόμενος εἶναι τὸν ἄνδρα, συλλαβεῖν ἐκέλευσε τὴν ἐρωμένην αὐτοῦ κρύφα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀγαγεῖν· ὡς δ' ἤχθη μεταπεμψάμενος τὸν ἄνθρωπον, οὐ λέληθας, ἔφη, παρὰ τὸν νόμον ἀπονυκτερεύων· ἀλλ' οὐδὲ χρηστὸς ὢν πρότερον ἐλελήθεις· τὰ μὲν οὖν ἡμαρ-

Plut. Fab. Max. c. 20.

Ἕτερον τοίνυν τῷ γεναι Λευκανὸν ἄνδρα προσήγγειλαν οἱ λοχαγοὶ ῥεμβόμενον ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου καὶ τὴν τάξιν ἐκλείποντα πολλάκις. ὁ δ' ἠρώτησε τἆλλα ποῖόν τινα τὸν ἄνθρωπον εἰδείεν ὄντα. μαρτυρούντων δὲ πάντων, ὅτι ῥᾳδίως ἕτερος οὐκ εἴη στρατιώτης τοιοῦτος, ἅμα τ' αὐτοῦ τινας ἀνδραγαθίας ἐπιφανεῖς καὶ πράξεις λεγόντων, αἰτίαν τῆς ἀταξίας ζητῶν εὗρεν ἔρωτι παιδίσκης κατεχόμενον τὸν ἄνδρα καὶ κινδυνεύ-

τημένα λελύσθω τοῖς ἠνδραγαθημένοις, τὸ δὲ λοιπὸν ἔσῃ μεθ' ἡμῶν· ἔχω γὰρ ἐγγυήτην· καὶ προαγαγὼν συνέστησεν αὐτῷ τὸ γύναιον.

οντα μακρὰς ὁδοὺς ἑκάστοτε φοιτῶντα πρὸς ἐκείνην ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου. πέμψας οὖν τινας ἀγνοοῦντος αὐτοῦ καὶ συλλαβὼν τὸ γύναιον ἔκρυψεν ἐν τῇ σκηνῇ καὶ καλέσας τὸν Λευκανὸν ἰδίᾳ πρὸς αὐτόν, οὐ λέληθας, ἔφη, παρὰ τὰ Ῥωμαίων πάτρια καὶ τοὺς νόμους ἀπονυκτερεύων τοῦ στρατοπέδου πολλάκις· ἀλλ' οὐδὲ χρηστὸς ὢν πρότερον ἐλελήθεις. τὰ μὲν οὖν ἡμαρτημένα σοι λελύσθω τοῖς ἠνδραγαθημένοις, τὸ δὲ λοιπὸν ἐφ' ἑτέρῳ ποιήσομαι τὴν φρουράν. θαυμάζοντος δὲ τοῦ στρατιώτου προαγαγὼν τὴν ἄνθρωπον ἐνεχείρισεν αὐτῷ καὶ εἶπεν· αὕτη μὲν ἐγγυᾶταί σε μενεῖν ἐν τῷ στρατοπέδῳ μεθ' ἡμῶν· σὺ δ' ἔργῳ δείξεις, εἰ μὴ δι' ἄλλην τινὰ μοχθηρίαν ἀπέλειπες, ὁ δ' ἔρως καὶ αὕτη πρόφασις ἦν λεγομένη.

Apophth. Paul. Aem. 2.

Ἐλθὼν δ' εἰς οἶκον ἐξ ἀγορᾶς καὶ τὴν Τερτίαν τὸ θυγάτριον εὑρὼν δεδακρυμένον ἐπυνθάνετο τὴν αἰτίαν. εἰπούσης δ' ὅτι Περσεὺς τέθνηκεν ἡμῖν· κυνί-

Plut. Aem. Paul. c. 10.

Λέγεται δ' αὐτόν, ὡς ἀνηγορεύθη κατὰ τοῦ Περσέως στρατηγός, ὑπὸ τοῦ δήμου παντὸς οἴκαδε προπεμφθέντα λαμπρῶς εὑρεῖν τὸ θυγάτριον τὴν

διον δ' ἦν οὕτως ὀνομαζόμενον· ἀγαθῇ τύχῃ, εἶπεν, ὦ θύγατερ, καὶ δέχομαι τὸν οἰωνόν.

Τερτίαν δεδακρυμένην ἔτι παιδίον οὖσαν. ἀσπαζόμενον οὖν αὐτὴν ἐρωτᾶν, ἐφ' ὅτῳ λελύπηται. τὴν δὲ περιβαλοῦσαν καὶ καταφιλοῦσαν οὐ γὰρ οἶσθα εἰπεῖν 'ὦ πάτερ, ὅτι ἡμῖν ὁ Περσεὺς τέθνηκε', λέγουσαν κυνίδιον σύντροφον οὕτω προσαγορευόμενον· καὶ τὸν Αἰμίλιον 'ἀγαθῇ τύχῃ' φάναι 'ὦ θύγατερ καὶ δέχομαι τὸν οἰωνόν.

Plutarch fährt fort *ταῦτα μὲν οὖν Κικέρων ὁ ῥήτωρ ἐν τοῖς περὶ μαντικῆς ἱστόρηκεν.* Dass Plutarch lateinische Schriften Cicero's selbst gelesen habe, wird Niemand behaupten, der bedenkt, dass selbst in der Biographie Cicero's sich keine Spur einer derartigen Lectüre nachweisen lässt. Vielmehr hat er diese seine Notiz in irgend einem Griechischen Buche gefunden, das ihm als Quelle diente und daraus abgeschrieben. Vergleicht man aber die Ciceronische Stelle de div. I, 46 so wird man finden, wie frei die alten Schriftsteller bei der Wiedergabe und Aenderung der Apophthegmen verfuhren. Und mit Recht. Denn sobald irgend welcher Ausspruch eines berühmten Mannes, erst von irgend Jemand schriftlich aufgezeichnet war, so wurde er gar bald zum Gemeingut aller Gebildeten, er wanderte in die Chrestomathien und Adversarienbücher der Grammatiker und Rhetoren, die wie wir aus Quintilian und Theo's Progymnasmen wissen, ihre Schüler fleissig Chrien auswendig lernen liessen. So beruft sich ja auch Plutarch ausdrücklich bei einzelnen Aussprüchen auf die Ueberlieferung der Schulen. Dann wurden sie von Geschicht-

schreibern und Rednern, oft mit etwa nöthig scheinenden Modificationen und Aenderungen, oft ohne solche citirt und weiter erzählt, so dass jedoch in den meisten Fällen höchstens die Worte des Ausspruchs, auf denen seine eigentliche Pointe beruhte, und selbst diese nicht einmal immer vollständig unverändert blieben. Daher kann man erst dann sagen, ein Schriftsteller habe irgend ein Apophthegma einem andern Schriftsteller entlehnt, wenn ausser der allgemeinen Aehnlichkeit des Inhalts sich auch eine völlige oder doch wenigstens annähernde Identität der Worte in der nebensächlichen Einkleidung des Ausspruchs findet. Und selbst in diesem Falle ist es noch immer möglich, dass beide Autoren unabhängig von einander dieselbe dritte Quelle benutzten und es nicht für nöthig befanden, an dem hier überlieferten etwas zu ändern. Nun kann von einer wörtlichen Uebereinstimmung zwischen den Königsapophthegmen und Plutarch im Allgemeinen gar keine Rede sein. Es würde zu weitläufig sein, weitere den obigen ähnliche Beispiele aufzuschreiben, um zu zeigen, wie weit der Verfasser dieser Sammlung an Kunst der Erzählung hinter Plutarch zurücksteht. Man vergleiche nur Xerxes 1 mit Plut. de frat. am. p. 488 D, Dionys der ältere 6 mit v. Solon. c. 20, Alexander 24 mit v. Alex. c. 59, derselbe 25 mit v. Alex. c. 58, Lycurg 5 mit v. Lyc. c. 13, endlich Agesilaus 2 mit v. Ages. c. 23, wo Plutarch dem eigentlichen Ausspruch *τί δαὶ* (l. *δὲ*) *ἐκεῖνος ἐμοῦ μείζων, εἰ μὴ καὶ δικαιότερος* hinzufügt: *ὀρθῶς καὶ καλῶς οἰόμενος δεῖν τῷ δικαίῳ καθάπερ μέτρῳ βασιλικῷ μετρεῖσθαι τὴν ὑπεροχὴν τοῦ μείζονος*, ein ethisches Epiphonem, welches Plutarch gewiss nicht würde weggelassen haben, wenn er in einer anderen Schrift Gelegenheit gehabt hätte, den Ausspruch zu

wiederholen. Unter sämmtlichen Apophthegmen der Sammlung aber habe ich nur e i n e i n z i g e s gefunden, wo Uebereinstimmung des Inhalts und der Worte sich findet, nämlich Phocion 4 verglichen mit v. Phoc. c. 8, z w ö l f bei denen eine so grosse Aehnlichkeit der Worte sich findet, dass offenbar die beiderseitigen Relationen aus einer Quelle entlehnt sein müssen, endlich a c h t, bei denen in den Nebendingen des Ausspruchs die Worte verschieden, in dem Ausspruch selbst aber dieselben sind. Jene 12 Apophthegmen sind Phocion 5. 14, Philipp 13, Cato der ältere 2. 3. 6. 7. 20. 21, Pompeius 11, Cicero 1. 10, verglichen mit v. Phoc. c. 9. 30. an seni p. 741 B, v. Cat. c. 8. 9, v. Pomp. 2, v. Cic. 1, 26. Diese 8 sind Themistokles 5. 7, Lysander 3, Agesilaus 5, Cato der ältere 28, Marius 6, Caesar 13, August 12 verglichen mit v. Them. c. 11. 18, v. Lys. c. 22, v. Ages. c. 21, v. Cat. c. 9, v. Mar. c. 33, v. Caes. c. 54, an seni p. 785 D.

Wenn es nun auch richtig ist, was oben behauptet wurde, dass wo Plutarch und die Sammlung dieselben Apophthegmen berichten, die grössere Kunst der Erzählung immer auf Seiten Plutarchs liegt, so hat die Sammlung doch einige, die wo nicht besser, so doch vollständiger erzählt sind. Es sind dies Philipp 16, Alexander 21, Epaminondas 15, Cato der ältere 26, Marius 4, Lucullus 1, Pompeius 13, Cic. 4, August. 2, verglichen mit praec. rei publ. p. 806 B, v. Alex. c. 41, praec. reip. p. 810 F, v. Cat. mai. c. 10, v. Mar. c. 18, v. Lucull. c. 27, v. Pomp. c. 51, v. Cic. c. 7, v. Rom. c. 17, in der That wenig, aber doch genug, um die Unabhängigkeit der Sammlung von Plutarch zu erweisen. Dazu kommen denn noch zahlreiche Widersprüche im einzelnen, die es geradezu unmöglich machen Plutarch als Verfasser, oder auch nur als

Quelle der Sammlung zu betrachten. So heisst es im ersten Ausspruch des Artaxerxes Mnemon, der König habe seiner rechtmässigen Gemahlin befohlen, die Vorhänge des Wagens zurückzuschlagen, *ὅπως οἱ δεόμενοι κατὰ τὴν ὁδὸν ἐντυγχάνωσι.* Mehr in Uebereinstimmung mit den Sitten des Orients heisst es im Leben des Artaxerxes c. 5, der Wagen sei stets mit zurückgeschlagenen Vorhängen ausgefahren, und die Königin sei leicht zugänglich gewesen, nicht *τοῖς δεομένοις*, sondern *ταῖς δημότισιν*. Der Ausspruch des Teres wird von Plutarch an seni c. 16 dem Scythen Ateas beigelegt. Der zweite Ausspruch des Agathokles wird de coh. ira p. 458 F zwei Gewährsmännern beigelegt. Hier verlohnt es sich eine wörtliche Vergleichung anzustellen:

Apophth. Agathocl. 2.

Πολιορκοῦντος δὲ πόλιν αὐτοῦ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς ἐλοιδοροῦντο λέγοντες ὅτι ‘ὦ κεραμεῦ, τὸν μισθὸν πῶς ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις’; ὁ δὲ πρᾴος καὶ μειδιῶν εἶπεν ‘αἴκα ταύτὰν ἕλω’. λαβὼν δὲ κατὰ κράτος ἐπίπρασκε τοὺς αἰχμαλώτους λέγων, ἐάν με πάλιν λοιδορῆτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.

Plut. de cohib. ira p. 458 F.

Ἀγαθοκλῆς δὲ πρᾴως ἔφερε λοιδορούμενος ὑπὸ τῶν πολιορκουμένων· καί τινος εἰπόντος, κεραμεῦ, πόθεν ἀποδώσεις τοῖς ξένοις τὸν μισθόν, ἐπιγελάσας· αἴκα ταύταν ἐξέλω. καὶ τὸν Ἀντίγονον ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς εἰς ἀμορφίαν ἔσκωπτον· ὁ δὲ πρὸς αὐτούς· καὶ μὴν ἐδόκουν εὐπρόσωπος εἶναι. λαβὼν δὲ τὴν πόλιν ἐπίπρασκε τοὺς σκώπτοντας μαρτυράμενος, ὅτι πρὸς τοὺς δεσπότας ἕξει τὸν λόγον, ἂν πάλιν αὐτὸν λοιδορῶσιν.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Erwähnung des Antigonus durch Interpolation in den Plutarchischen Text gekommen ist, denn *τοὺς σκώπτοντας* weist auf das vorhergegangene *ἔσκωπτον*, aber nicht auf *λοιδορούμενος* zurück, daher denn der Compilator, der in seinem Exemplare, d. h. in einer älteren Apophthegmensammlung, die er abkürzte, dasselbe vorgefunden hatte, was Plutarch erzählt, auf eigne Hand *σκώπτοντας* in *αἰχμαλώτους* veränderte. Dies eine Beispiel würde vollständig genügen, um die Unmöglichkeit darzuthun, dass Plutarch der Verfasser unsrer Sammlung sein könnte. Doch weiter. Unpassend werden im Ausspruch des Dion die *πολέμιοι* statt der *ἐχθροὶ* den *φίλοις* gegenübergestellt, vgl. v. Dion. c. 56. Was in Alexanders 32. Ausspruch steht: *πυθόμενος δὲ ὑπό τινος λοιδορεῖσθαι,* stimmt nicht mit v. Alex. c. 41, wo diese Anschuldigung allen Freunden des Königs zur Last fällt. Was Antigonus A. 4 seinem Sohne Philipp gesagt haben soll, das sagt er v. Demetr. c. 28 dem Demetrius. Was in A. 15 desselben Königs vom Cyniker Thrasyllus berichtet wird, das legt Plutarch de vitioso pud. p. 531 E dem Bias oder Bion bei. Den Pyrrhus fragen in A. 1 seine jungen Prinzen, bei Plutarch v. Pyrrh. c. 9 blos ein Sohn. Die Worte des Adimantus in Themistocles A. 4, gehören in der entsprechenden Biographie c. 11 dem Eurybiades an. Den Ausspruch des Timotheus, als seine Neider ihn schlafend darstellten, während die Städte sich freiwillig in sein Netz begaben, kannte Plutarch v. Sull. c. 6 in einer ganz andern Fassung. Was vom Lycurg berichtet wird und obenein durch einen schimpflichen Hiat entstellt ist: *πυγμὴν δὲ καὶ παγκράτιον ἀγωνίζεσθαι ἐκώλυσεν, ἵνα μηδὲ παίζοντες ἀπαυδᾶν ἐθίζωνται,* stimmt wenig mit dem Ausspruch in dessen

Leben c. 19: *καὶ περὶ τῶν ἀθλημάτων, ταῦτα μόνα μὴ κωλύσαντος ἀγωνίζεσθαι, ἐν οἷς χεὶρ οὐκ ἀνατείνεται.* Die Zeitangabe im dritten Ausspruch des Agis *δι' ἐτῶν τεσσάρων* lautet v. Lyc. c. 20 *δι' ἐτῶν πέντε.* Der vierte Ausspruch wird in demselben Capitel der Plutarchischen Biographie dem Demaratus, der fünfte dem Archidamidas beigelegt. Die Worte des Demades an den jüngeren Agis über die Kleinheit der Schwester, sind ebendaselbst c. 19 Worte eines unbekannten Atheners. Im folgenden Capitel werden die Worte des Kleomenes einem unbekannten Jüngling, die des Antalcidas in dessen erstem Ausspruch dem Plistonax beigelegt. Dem König Philipp werden bei Plutarch nicht viele glückliche Ereignisse an einem Tage gemeldet, wie im dritten Ausspruch, sondern drei. Aehnliche Widersprüche finden sich bei den Römern. Was in Scipio des jüngeren 13. Ausspruch Klitomachus sagt, das sagt bei Plutarch max. c. princ. 1, 12 Posidonius. Selbst nicht einmal im Dichtercitat stimmen die Autoren hier überein. Diodotus der Lehrer der Beredsamkeit in Cicero's A. 7 heisst im Leben des Cicero c. 26 Philagrus. Die silberne Sphinx Cic. A. 11, ist in der vita c. 7 von Elfenbein. Ueberhaupt entdeckt man in den Apophthegmen eine grosse Nachlässigkeit und Willkür in Betreff der Eigennamen, und man dürfte wohl ihrem Verfasser nicht zu nahe treten, wenn man ihn für diese Unrichtigkeiten verantwortlich macht, und nicht seine Abschreiber. Der *Πολυπέρχης* in Pyrrhus A. 2 heisst v. Pyrrh. c. 8 richtiger *Πολυσπέρχων.* Statt *Νικίων* Phoc. A. 13 steht bei Plutarch *Μικίων.* Der Karer der in Ages. A. 8 *Ἰχαριεύς* genannt wird, heisst *Ἱδριεύς.* Für Nicomedes Pelop. A. 1 musste Nicodemus genannt sein, statt Labienus Fabric. A. 1, Laevinus, und in Cat. mai. A. 29

Albinus, statt Scipio Lucull. A. 1, Caepio. *Σθέννιος* in Pompej. A. 3 heisst bei Plutarch *Σθένις, Κάστος Ποπίλλιος* in Cic. A. 10 in der vita c. 26 *Πόπλιος Κώνστας* d. i. *Πόπλιος Κόττας.*

Alle bisherigen Ergebnisse unsrer Untersuchung werden nun in merkwürdiger Weise auch durch den Hiat bestätigt. Fehlerhafte Hiate habe ich in der Duebnerschen Ausgabe an folgenden Stellen gefunden: p. 206, 5. 29. 207, 25. 208, 12. 209, 18. 210, 8. 29. 211, 10. 21. 213, 24. 43. 215, 53. 216, 7. 18. 42. 221, 31. 224, 6. 35. 225, 32*). 227, 31. 228, 2. 11. 22. 229, 7. 13. 17. 21. 29. 230, 39. 232, 27. 233, 46. 51. 235, 4. 20. 34. 36. 236, 47. 237, 20. 238, 22. 41. 240, 4. 38. 242, 46. 243, 6. 9. 245, 25. 247, 37. 248, 17. 249, 27. 28. 250, 47. 252, 15. 53. 253, 7. Soweit nun diese Hiate in Apophthegmen vorkommen, welche Plutarch auch behandelt hat, so hat er sie bis auf zwei Fälle, in seiner Behandlung derselben sämmtlich zu vermeiden gewusst, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Apophth. p. 206, 29: *ἀργυρίου δὲ καὶ χρυσίου οὐκ ἀριθμόν, ἀλλὰ σταθμὸν ἔσεσθαι.*	Plut. v. Artax. c. 6: *μισθοῦ δὲ τοῖς στρατευομένοις οὐκ ἀριθμόν, ἀλλὰ μέτρον ἔσεσθαι.*
p. 210, 8: *τί σε Πλάτων καὶ φιλοσοφία ὠφέλησε;*	v. Timol. c. 15: *τί δὴ τῆς Πλάτωνος ἀπολαύσειε σοφίας.*
29: *πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.*	de coh. ira p. 458 F: *ὅτι πρὸς τοὺς δεσπότας ἕξει τὸν λόγον.*

*) *σκεπτομένῳ, ὦ Φωκίων, ἔοικας.* Der Hiat ist nicht wegen der Interpunction zu entschuldigen. Denn nach den Interpunctionsregeln der Alten in den Scholien zu Dionysius Thrax, hat man nicht vor, sondern blos nach einem Vocativ in affectvoller Rede zu interpungiren.

p. 211, 21: πολλῶν δὲ κατορθωμάτων αὐτῷ καὶ καλῶν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ προσαγγελθέντων.	v. Alex. c. 3: Φιλίππῳ δ' ἄρτι Ποτίδαιαν ᾑρηκότι τρεῖς ἧκον ἀγγελίαι κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον.
p. 225, 22: σκεπτομένῳ, ᾧ Φωκίων, ἔοικας.	v. Phoc. c. 4: σκεπτομένῳ, Φωκίων, ἔοικας.
p. 228, 2: Λυκοῦργος — λέγων, ὅτι τοὺς μὲν καλοὺς ἡ κόμη εὐπρεπεστέρους ποιεῖ, τοὺς δ' αἰσχροὺς φοβερωτέρους.	v. Lyc. c. 22: Λυκούργου λόγον περὶ τῆς κόμης, ὅτι τοὺς μὲν καλοὺς εὐπρεπεστέρους ποιεῖ, τοὺς δ' αἰσχροὺς φοβερωτέρους.
p. 228, 11: πυγμὴν δὲ καὶ παγκράτιον ἀγωνίζεσθαι ἐκώλυσεν.	ib. c. 19: περὶ τῶν ἀθλημάτων ταῦτα μόνα μὴ κωλύσαντος ἀγωνίζεσθαι.
p. 229, 13: μιᾷ ἡμέρᾳ.	ib. c. 20: ἁμέρᾳ μιᾷ.
p. 229, 17: ὁ τύχῃ ἀνομοιότατος.	ib. ὁ τὶν ἀνομοιότατος.
p. 229, 29: ὅπου μὴ ἐφικνεῖται ἡ λεοντῆ, προςραπτέον εἶναι ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκῆν.	v. Lys. c. 7: ὅπου γὰρ ἡ λεοντῆ μὴ ἐφικνεῖται, προσραπτέον ἐκεῖ τὴν ἀλωπεκῆν.
p. 235, 4: ὅτι μὴ δεδεμένη ὑπομένει Ἀλέξανδρον.	v. Pelop. c. 28: ὅτι ἄδετος οὖσ' ὑπομένεις Ἀλέξανδρον.
p. 235, 20: Γάϊος Φαβρίκιος τὴν ὑπὸ Πύρρου Ῥωμαίων ἧτταν πυθόμενος Λαβιήνῳ εἶπεν, Πύρρος οὐχ Ἠπειρῶται Ῥωμαίους νενικήκασιν.	v. Pyrrh. c. 18: καίτοι λέγεται Γάϊον Φαβρίκιον εἰπεῖν, ὡς οὐχ Ἠπειρῶται Ῥωμαίους, ἀλλὰ Πύρρος νενικήκοι Λαιβῖνον.
p. 235, 31. 34: οὐδὲ σοί, ἔφη, τοῦτο λυσιτελές ἐστιν· Ἠπειρῶται γὰρ ἐὰν ἀμφοτέ-	ib. c. 20: λέγεται — εἰπεῖν· ἀλλ' οὐδὲ σοὶ τοῦτο, βασιλεῦ, λυσιτελές ἐστιν· αὐτοὶ γὰρ οἱ νῦν σε τι-

ρους γνῶσιν ἡμᾶς, ὑπ' ἐμοῦ βασιλεύεσθαι μᾶλλον ἢ σοῦ ἐθελήσουσιν.	μῶντες καὶ θαυμάζοντες, ἂν ἐμοῦ πεῖραν λάβωσιν, ὑπ' ἐμοῦ μᾶλλον ἐθελήσουσιν ἢ σοῦ βασιλεύεσθαι.
p. 235, 36: ὁ τοῦ Πύρρου ἰατρός.	ib. c. 21: ὁ τοῦ βασιλέως ἰατρός.
p. 236, 47: εἰ γὰρ μὴ σὺ τὴν πόλιν ἀπέβαλες, οὐκ ἂν ἐγὼ ἀνέλαβον.	v. Fab. Max. c. 23: εἰ μὴ γὰρ σὺ τὴν πόλιν ἀπέβαλες, οὐκ ἂν ἐγὼ παρέλαβον.
p. 245, 25: τοῖς δὲ Τεύτοσι παραστρατοπεδεύσας ἐν χωρίῳ ὀλίγον ὕδωρ ἔχοντι.	v. Max. c. 18: κατέλαβε τῷ στρατοπέδῳ τόπον ἰσχυρὸν μέν, ὕδωρ δ' ἄφθονον οὐκ ἔχοντα.
p. 248, 17: ἐκ δὲ πεινατικοῦ ἐμετικός.	v. Pomp. c. 51: ἐμετικὸς δ' ἐκ πεινατικοῦ.
p. 249, 27: πρὸς τὸν Κικέρωνα πλαγίως τι εἰπόντα φήσαντος, αἰνιγμάτων λύσεως ἀπείρως ἔχειν, καὶ μὴν ἡ σφίγξ, ἔφη, παρὰ σοί ἐστιν.	v. Cic. c. 7: εἶπέ τι πλαγίως ὁ Κικέρων πρὸς αὐτόν· τοῦ δὲ φήσαντος αἰνιγμάτων λύσεως ἀπείρως ἔχειν· καὶ μὴν ἐπὶ τῆς οἰκίας τὴν σφίγγ' ἔχεις.
p. 250, 47: μᾶλλον ἂν ἔφη ἐβουλόμην πρῶτος ἐνταῦθ' εἶναι ἢ δεύτερος ἐν Ῥώμῃ.	v. Caes. c. 11: τὸν δὲ Καίσαρα — εἰπεῖν· ἐγὼ μὲν ἐβουλόμην παρὰ τούτοις εἶναι μᾶλλον πρῶτος ἢ παρὰ Ῥωμαίοις δεύτερος.

Die zwei Fälle, in denen die Apophthegmen denselben Hiat haben wie Plutarch sind p. 238, 41: *Σύροι ὁπλαρίοις* verglichen mit v. Flamin. c. 17, und p. 247, 37: *πάσας, εἶπεν, ὑπ' ἐμαυτῷ αὐτοκράτορι* verglichen mit v. Pomp. c. 22, wo der Hiatus, sollte nicht die Pointe des Ausspruchs preis gegeben werden, nicht zu vermeiden war. P. 240, 38: *διὰ*

τί ἀνδριὰς οὐ κεῖται Κάτωνος lautet bei Plutarch praec. reip. p. 820 B: *διὰ τί μου ἀνδριὰς οὐ κεῖται.*

Unsere Untersuchung führt nach allem bisherigen zu folgendem Schlussresultate: Die Königsapophthegmen sind weder eine von Plutarch, noch aus Plutarchs Schriften zusammengestellte Sammlung. Wahrscheinlich sind sie aus einer älteren Apophthegmensammlung compilirt, wie es deren seit den Zeiten der älteren Peripatetiker eine Menge gegeben hat. Aus einem derartigen Buche hat auch Aelian zu seinen Variae Historiae viel geschöpft. Daher kommt es, dass Aelian drei Apophthegmen des Alcibiades (5—7) zwar mit anderen Worten, aber in derselben Reihenfolge erzählt hat, als sie in unsrer Sammlung stehen. vgl. Ael. V. H. XIII, 38. Auch die Apophthegmen 13, 21, 23, 24 stehen bei Aelian XI, 9. XIII, 42. XII, 3 und zwar so, dass die beiden mittleren fast wörtlich mit unserer Sammlung stimmen. Deshalb hat man aber nicht mit Wyttenbach an eine Benutzung der Sammlung durch Aelian zu denken. Ob die Dedicationsepistel an Trajan von demselben Verfasser herrührt, der die Sammlung compilirt hat, oder von einem Betrüger, der dadurch eine herrenlose Sammlung für ein Werk Plutarchs ausgeben wollte, lässt sich nicht entscheiden, doch ist mir das letztere wahrscheinlicher. Dass sie ein erdichtetes Machwerk ist, kann nicht bezweifelt werden. Wenn aber die Apophthegmen aus einer älteren ursprünglich für die Zwecke der Rhetorenschulen bestimmten Sammlung geflossen sind, so erklärt sich daraus, wie es kommt, dass der Hiat in ihnen grösstentheils vermieden ist. Bereits im sechsten Jahrhundert kannte Sopater die Königsapophthegmen als ein Werk Plutarchs.

Ueber die apophthegmata Laconica, die instituta Laconica und die Lacaenarum apophthegmata, welche, soweit den bisher darüber vorhandenen Angaben Glauben zu schenken ist, in den Handschriften ein zusammengehöriges Ganze bilden, bedarf es zum Schluss nur noch weniger Worte. Denn im Grunde ist mit dem geführten Beweis von der Unächtheit der Königsapophthegmen auch für diese Schriften die Unächtheit gewissermassen implicite mit bewiesen. Freilich urtheilte Wyttenbach zunächst über die apophthegmata Laconica »est profecto hic libellus non magis spurius censendus quam proxime antecedens (die Königsapophthegmen); siquidem eandem habet rationem et formam: tum dictionem omnino Plutarcheam: porro res ipsas eorum capitum, quae sunt de hominibus, quorum vitae a Plutarcho scriptae exstant, velut Agesilai, Lycurgi, Lysandri, Agidis, desumtas fere ad verbum ex horum vitis,« und weiter über die instituta Laconica »de hoc libro item censeo ut de antecedente; ut eum nec germanum nec spurium pronuntiare firmiter audeam. Nam materia quidem est Plutarchea, collecta maximam partem ex vita Lycurgi: idque vel ab ipso Plutarcho, vel postea ab alio homine: neque enim rationem video, quominus vel alterutrum, vel etiam utrumque fieri potuerit« und endlich über die apophthegmata Lacaenarum »ad argumentum et auctoritatem quod attinet, item iudicamus atque de apophthegmatum Laconicorum libello.« Aber auch diese Urtheile sind zum Theil nicht frei von inneren Widersprüchen, zum Theil geradezu falsch.

Denn diese Schriften sind in jeder Hinsicht schlechter als die Königsapophthegmen. Sehen wir vorläufig von den instituta Laconica ab, so sind die Apophthegmen ganz wüste

Compilationen in alphabetischer Ordnung. Ihrem Verfasser kam es bei seiner Sammlung gar nicht darauf an dieselben Apophthegmen mit geringen Veränderungen, oft selbst ohne diese, verschiedenen Männern beizulegen, man vergleiche unter anderen Agesil. 34 mit Androkleidas und unter den Unbekannten N. 42, Agesil. 35 und Agis 18, Agesil. 67 und Leotychides 3, Agesil. 51 und Agis 2, Antalcidas 1 und Lysander 10, Antalc. 2 und Plistonax, Agesil. 65 und Antalc. 4, Arigeus 1 und Euboidas, Archidamus. Zeuxid. 3 und Cleomenes 15, desgl. 4 und Gorgo 2, 5 und Lysander 9, Agesil. 28 und Archid. Ages. 2, Ages. 9 und Brasidas 1, Agesil. 6 und Damonidas, Demarat 3 und Eudamidas, Agesil. 64 und Kallikratidas 3. Ebensowenig genirt es ihn unter den am Schlusse beigefügten *διάφορα τῶν ἐν τοῖς Λάκωσιν ἀδόξων ἀποφθέγματα* manche wieder aufzuführen, die bereits vorher bestimmten Männern beigelegt waren. Was den Werth der Apophthegmen anlangt, so findet man witziges und interessantes neben geistlosem, trivialen, ja geradezu ungehörigem im bunten Durcheinander. Der Sammler schrieb unverdrossen alles zusammen, was ihm eben in den Wurf kam, und wie wenig er dabei den Anforderungen eines anständigen Geschmacks Rechnung trug, beweisen unter den anonymen Apophthegmen n. 10: *ἰδών τις ἐν ἀποχωρήσει θακέοντας ἐπὶ δίφρων ἀνθρώπους, μὴ γένοιτο, εἶπεν, ἐνταῦθα καθίσαι, ὅθεν οὐκ ἔστιν ἐξαναστῆναι πρεσβυτέρῳ* — noch mehr n. 11: *Χίων ποτὲ κατ' ἐπιδημίαν ἀπὸ δείπνου ἐμεσάντων ἐν τῷ ἐφορείῳ, καὶ χεσάντων ἐπὶ τῶν δίφρων, ἔνθα οἱ ἔφοροι ἐκάθηντο, τὸ μὲν πρῶτον ἰσχυρῶς ἀνεζήτουν τοὺς ποιήσαντας, μὴ πολῖται τυγχάνωσιν· ὡς δ' ᾔσθοντο, ὅτι Χῖοι ἦσαν, ἐκήρυξαν, τοῖς Χίοις ἐφιᾶσιν ἀσελγαίνειν.* Auch in Bezug auf das formelle

der Erzählung und Darstellung sind diese Apophthegmen viel schlechter als die vorigen. Der Hiat ist gar nicht vermieden. Jede Seite giebt ihn massenhaft. Vergleicht man endlich die Apophthegmen nach ihrem Inhalt mit Plutarch, so findet man, ganz ähnlich wie bei den Königsapophthegmen, über die Hälfte von den mitgetheilten Anekdoten bei Plutarch gar nicht; von der andern Hälfte sind eine grosse Anzahl bei Plutarch andern Personen beigelegt, oder anders erzählt, öfter allerdings findet sich wörtliche Uebereinstimmung zwischen Plutarch und der Sammlung, die übrigens auch häufig mit den Königsapophthegmen wörtlich übereinstimmt, und in diesem Falle haben eben beide dieselben Quellen benutzt oder ausgeschrieben, aber so wenig als der Verfasser der Königsapophthegmen hat auch dieser Verfasser seinen Stoff irgendwie direct aus Plutarch entlehnt. Die Belege für das gesagte im einzelnen zu geben, halte ich für überflüssig.

Aber auch in Betreff der zwischen den Apophthegmen eingeschobenen instituta Laconica muss ich mich gegen eine directe Entlehnung aus der vita Lycurgi erklären. Sie fangen ganz abgerissen mit den Worten an: *τῶν δὲ εἰσιόντων εἰς τὰ συσσίτια ἑκάστῳ δεικνύων ὁ πρεσβύτατος τὰς θύρας, διὰ τούτων οὐδεὶς ἐξέρχεται λόγος.* Das steht wörtlich so v. Lyc. c. 12, nur dass dort *εἰς τὰ συσσίτια* fehlt und nicht *δεικνύων*, sondern *δείξας* gelesen wird. N. 2 steht mit geringen Veränderungen, statt des Tyrannen Dionysios wird jedoch einer der Pontischen Könige genannt, und n. 3 fast ganz wörtlich ebendaselbst. N. 4 mit Weglassung des zweiten Satzes in c. 16; ebendaselbst n. 5, 6. N. 12 steht fast wörtlich in c. 17, ebendaselbst jedoch mit allerlei Veränderungen n. 13. N. 14 und 15 fast wörtlich in c. 21. N. 18—20 er-

scheinen als kürzere Excerpte derselben Quelle, die Plutarch in c. 27 vollständiger benutzt hat. N. 41 endlich steht bis auf den letzten Satz wiederum fast wörtlich in c. 24. Dagegen sind die andern Abschnitte, die sich übrigens in ihrer äusseren Form nicht merklich von den im bisherigen aufgezählten unterscheiden, in der vita Lycurgi nicht anzutreffen. Manches davon erinnert an Stellen der Schrift de republica Lacedaemoniorum. Wäre nun Plutarch die directe Quelle des Compilators gewesen, so würde er an einzelnen Stellen schwerlich mehr und anderes bieten, als dieser enthält. Offenbar liegt die Sache vielmehr so, dass derselbe Autor, aus welchem Plutarch in seiner vita manches wörtlich entlehnte, auch von dem Verfasser der instituta Laconica excerpirt ist. Die Quelle, aus welcher Plutarch sein Leben Lykurgs geschöpft hat, ist bis jetzt noch nicht nachgewiesen. H. Peter im Rheinischen Museum XXII. 1867 S. 78 ff. hat Phylarch als solche vermuthet, ohne jedoch seine an sich nicht unwahrscheinliche Vermuthung durch positive Zeugnisse bestätigen zu können. Wenn aber, wie die Uebereinstimmung in der sprachlichen Darstellung es wahrscheinlich macht, die instituta Laconica in ihren 42 Abschnitten aus einer Quelle excerpirt sind, und zwar derselben, welche Plutarch benutzte, so ist dies nicht Phylarch gewesen, sondern ein späterer Schriftsteller, der nach der Einnahme Korinths durch Mummius geschrieben hat. Denn es heisst am Schluss der instituta die Lacedämonier hätten nach der Schlacht bei Chäronea und unter der Herrschaft der Macedonischen Könige — *πάνυ βραχέα τινὰ ζώπυρα διασώζοντες τῆς Λυκούργου νομοθεσίας* — noch einigermassen ihre Selbständigkeit behauptet, *ἕως οὗ παντάπασιν ὑπεριδόντες τὴν Λυκούργου νομοθεσίαν ὑπὸ τῶν*

ἰδίων πολιτῶν ἐτυραννεύθησαν μηδὲν ἔτι σώζοντες τῆς πατρίου ἀγωγῆς· καὶ παραπλήσιοι τοῖς ἄλλοις γενόμενοι τὴν πρόσθεν εὔκλειαν καὶ παρρησίαν ἀπέθεντο καὶ εἰς δουλείαν μετέστησαν, καὶ νῦν ὑπὸ Ῥωμαίοις καθάπερ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες ἐγένοντο. Freilich könnte auch dieser Autor eine ältere Arbeit, also immerhin den Phylarch, ausgeschrieben haben. Doch dem sei, wie ihm wolle, für uns genügt es zu zeigen, dass die instituta Laconica mit sammt den sie umgebenden Apophthegmen nicht von Plutarch verfasst sein können. Das beweist die angezogene Schlussstelle unwiderleglich, denn zu Plutarchs Zeiten hat kein Grieche das Verhältniss seiner Landsleute zu den Römern als *δουλεία* betrachtet, auch füglich nicht betrachten können. Schon Wyttenbach sah sich daher zu der Bemerkung veranlasst »hic et sequens totus locus, nescio quomodo, alienus a Plutarchi auctoritate et supposititius videtur.« Nicht blos diese Stelle, sondern überhaupt die ganze Schrift ist dem Plutarch untergeschoben, wie dies bereits von Th. E. Gierig in der Vorrede zu seiner Ausgabe der instituta et excerpta apophthegmata Laconica, Leipz. 1779 behauptet und bewiesen ist. Wyttenbach kannte diese Ausgabe, scheint aber die Vorrede nicht gelesen zu haben. Seine Ansichten über diese Schriften bezeichnen im Vergleich mit denen seines Vorgängers einen auffallenden kritischen Rückschritt.

Druck von J. Dräger's Buchdruckerei (C. Feicht) in Berlin.

VOLUME 2

DRITTER ABSCHNITT.

PLUTARCHS PHILOSOPHIE.

ERSTES CAPITEL.

Wenn ich es mir in dem nun folgenden zweiten Theil meiner Schrift über Plutarch zu meiner eigentlichen Aufgabe gestellt habe, den philosophischen Gehalt der Plutarchischen Abhandlungen in einer geordneten Uebersicht darzustellen, so müssen zwei Arten der Anordnung von vorn herein als nicht anwendbar bezeichnet werden. Einmal die systematische. Denn Plutarch hat kein eigentliches philosophisches System gehabt und in seinen Schriften kein System zur Darstellung gebracht. Vielmehr behandelt er blos gelegentlich philosophische, meist ethische Probleme und Gegenstände im Geiste Platonischer Philosophie im bewussten Gegensatz zur Stoischen und Epikureischen Lehre. Das Ganze der Platonischen Philosophie setzt er aber bei seinen Lesern als bekannt voraus, und seine in vielen Punkten eigenthümliche Auffassung derselben wird nur dann und wann auseinandergesetzt. Er lehrt eben nichts eigenes, selbst gefundenes, sondern er popularisirt fremde Gedanken durch das Medium einer freien, selbständigen Reflexion. Deshalb gewinnen wir aus dem, was er geschrieben hat, wohl eine ungefähre Ansicht von seiner philosophischen Weltanschauung, die auch bisweilen die Umrisse des ihr zu Grunde liegenden Systems leise durchschimmern lässt, keineswegs aber als eine in sich systematisch gegliederte und ab-

geschlossene erscheint. Liesse sich nun die chronologische Reihenfolge, in welcher die auf uns gekommenen Schriften Plutarchs verfasst sind, auch nur annähernd feststellen, so liesse sich daraus vielleicht eine Einsicht in die allmälige Entwickelung seines philosophischen Bewusstseins und damit eine geschichtliche Darstellung und Anordnung des Stoffes gewinnen. Aber eine solche Reihenfolge lässt sich meines Erachtens nicht feststellen, daher muss auch die ihr entsprechende Art der Anordnung als nicht anwendbar zurückgewiesen werden. Dazu kommt, dass Plutarch aller Wahrscheinlichkeit nach die überwiegende Mehrzahl seiner Schriften überhaupt erst in vorgerückterem Alter verfasst hat, zu einer Zeit also, in welcher von einer Entwickelung seines philosophischen Bewusstseins nicht gut mehr die Rede sein kann.

Eine dritte Art der Anordnung geben die im ersten Theile geschilderten äusseren Verhältnisse seines Lebens an die Hand, denn diese spiegeln sich in seinen Schriften, und wie wir Plutarch zuerst im Kreise seiner Familie in seinem Verhältniss zu den Brüdern, zur Gattin und den eignen Kindern kennen gelernt haben, ihn dann in mannigfacher Berührung mit vornehmen Leuten und in Mitten eines ausgedehnten Freundeskreises fanden, dann als Lehrer der Philosophie, als Bürger und eifrigen Beamten einer kleinen Stadt, endlich als Priester und im Glanze hoher staatlicher Würden erblickten, so lassen sich auch seine philosophischen Schriften und die in ihnen ausgesprochenen Ansichten nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten gruppiren. Es ist dies die Anordnung, welche O. Gréard seinem geistvoll geschriebenen Buch über Plutarchs Moral (de la morale de Plutarque. Paris 1866) zu Grunde gelegt hat, und sie empfiehlt sich auf den ersten

Anblick durch ihre Natürlichkeit und Einfachheit. Allein bei näherer Betrachtung erweist sie sich doch als zu äusserlich und unzulänglich. Es fehlt ihr an einem inneren rationellen Zusammenhang. Plutarchs Ansichten erscheinen dabei als milde, wohlmeinende Reflexionen über allerlei Verhältnisse des menschlichen Lebens, keineswegs aber als ein und dieselbe auf die verschiedenen Seiten des ethischen Lebens angewandte Philosophie. Er selbst erscheint dabei zu sehr als Gelegenheitsmoralist, als blosser Vertreter des natürlichen gesunden Menschenverstandes, denn als das, was er wirklich war, und gewiss immer zu sein glaubte, nämlich Platonischer Philosoph. Auch müssen bei dieser mehr äusserlichen Anordnung viele wichtige Punkte seiner Ansichten ganz unerwähnt bleiben, weil sie sich eben unter keine dieser äusserlichen Kategorien gut unterbringen lassen.

Sachgemässer dürfte es daher wohl sein, zunächst im Allgemeinen auf synthetischem Wege Plutarchs philosophischen Standpunkt zu erörtern, seinen polemischen Gegensatz zur Stoa und Epikureischen Philosophie und seinen Anschluss an Plato als die eigentliche Grundlage seiner Philosophie ins Auge zu fassen, und dann im weiteren auf analytischem Wege, d. h. mittelst einer paraphrasirenden Analyse seiner Schriften zuzusehen, wie er von dieser Grundlage aus seiner negativen Polemik auch positive Ausführungen an die Seite gestellt hat. Eine Berücksichtigung der verschiedenen Sphaeren, innerhalb deren Plutarch mit dem Leben seiner Zeit in Berührung getreten ist, wird auch bei dieser Art der Anordnung noch immerhin zulässig sein, aber ihren rein äusserlichen Charakter verlieren.

Plutarch ist sich nun des bestimmten Unterschiedes der

Philosophie von anderen Wissenschaften bewusst. Als Wissenschaft, sagt er, ist die Philosophie immer auf Erforschung der obersten Principien gerichtet, und unterscheidet sich eben dadurch von den empirischen Wissenschaften, wie der Arzneikunde, welche bei den zunächst liegenden Ursachen stehen bleiben. Für den Philosophen ist die Kenntniss dieser untersten Ursachen nicht Zweck, sondern nur ein Ausgangspunkt für seine auf die ersten und obersten Gründe gerichtete Untersuchung, er muss immer von dem sinnlichen zum intelligibeln vordringen. Freilich ist auch für ihn eine gründliche Kenntniss und sorgfältige Erforschung des Sinnlichen nützlich.*) Aber der wahre Ausgangspunkt zu einer auf die concreten Erscheinungen der Sinnenwelt gerichteten Untersuchung ist doch die *οὐσία τῶν ὅλων* d. h. die metaphysische Weltanschauung des Philosophen. Nun ist aber die Aufgabe der Philosophie eine wesentlich ethische, sie will und

*) de primo Frig. c. 8. Diese Stelle ist für die Kenntniss von Plutarchs philosophischem Standpunkt und seiner Ansichten über philosophische Methode ausserordentlich wichtig. Er schickt sich an zu einer Untersuchung über Wesen, Princip und Natur der Kälte. Von denjenigen, welche die Erscheinungen des frierens, zitterns und schauderns von den im Körper befindlichen ungleichschenkligen Dreiecken herleiten, also von den Platonikern, heisst es: *εἰ καὶ τοῖς κατὰ μέρος διαμαρτάνουσι, τὴν γοῦν ἀρχὴν ὅθεν δεῖ λαμβάνουσι· δεῖ γάρ, ὥσπερ ἀφ' ἑστίας, τῆς τῶν ὅλων οὐσίας, ἄρχεσθαι τὴν ζήτησιν. ᾧ καὶ μάλιστα δόξειεν ἂν ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ καὶ αὐλητοῦ διαφέρειν ὁ φιλόσοφος. ἐκείνοις μὲν γὰρ ἐξαρκεῖ τὰ ἔσχατα τῶν αἰτίων θεωρῆσαι — τῷ δὲ φυσικῷ θεωρίας ἕνεκα μετιόντι τἀληθές, ἡ τῶν ἐσχάτων γνῶσις οὐ τέλος ἐστίν, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀνωτάτω πορείας.* Erst dann kommt das Zugeständniss: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ ταυτὶ προανακινῆσαι βέλτιόν ἐστιν.* Indem ich mich weiterer Reflexionen über diese methodischen Grundsätze, und die übeln Folgen, zu denen sie natürlich führen mussten, enthalte, verweise ich auf das Buch von G. H. Lewes über Aristoteles, namentlich das, was daselbst im fünften Capitel über die Methode Plato's gesagt ist.

kann den Menschen zur Tugend führen. Daher sind es auch ihre ethischen Lehren, welche überwiegend unsre Aufmerksamkeit verdienen, nicht die Physik, oder schwierige Probleme der Ontologie, oder die Spitzfindigkeiten der Dialektik. Nur jugendliche Unreife bleibt mit Vorliebe an letzteren haften, ein richtiges Urtheil und ein wirklicher Fortschritt in der philosophischen Erkenntniss giebt vielmehr dem den Vorzug, was in der Philosophie für unser eigenes Innere von Nutzen ist.*) Und da sie dergleichen in reichem Maasse enthält, ist ihr Werth ein grosser. Denn dass wir leben, verdanken wir unsern Eltern und den Göttern, dass wir gut leben, den Philosophen, von denen wir die vernünftige Belehrung als Mithelferin von Recht und Gesetz, als Bezähmerin unsrer Begierden empfangen. Gut leben aber heisst in wohlwollendem Anschluss an die menschliche Gesellschaft auf vernünftige und gerechte Weise leben — *τὸ δ' εὖ ζῆν ἐστὶ κοινωνικῶς καὶ φιλικῶς καὶ σωφρόνως καὶ δικαίως.***) Ohne Philosophie ist daher wahre Bildung unmöglich, und erst durch sie erlangt auch der Jüngling wirklich männliche Reife. Aber er muss, wenn er sich rasch mit ihr befreunden soll, nicht ohne Vorbereitung an die Beschäftigung mit ihr herantreten, er muss von Anfang an daran gewöhnt sein, jeden Unterrichtsgegenstand seines jugendlichen Alters vermischt mit einer philosophischen Lehre entgegenzunehmen, um eben in Folge dessen sich der Philosophie als etwas ihm bereits bekannten und liebgewordenen zu nahen.***) Wer nun durch die Philosophie zur Tugend gelangt, der bringt seinen Menschen in

*) de prof. in virt. c. 7.
**) adv. Colot. c. 2.
***) de audiendo c. 2.

Uebereinstimmung mit sich, macht ihn frei von Tadel durch sich, voll Frieden und Freudigkeit gegen sich; da ist kein Zwist, kein verderblicher Streit mehr in den Gliedern, keine Leidenschaft, die der Vernunft nur mit Widerstreben gehorcht, kein Kampf der Triebe gegen einander, kein Widerstreit der Meinungen und Gedanken, nicht wie auf der Grenze zwischen Begierde und Reue, das Ungestüme, Aufgeregte auch in der Freude, sondern alles ist wohlmeinend und freundlich, ein Zustand, welcher die meisten Güter ertheilt und einem jeden die Freude an sich selbst giebt*). Vollendete Gemüthsruhe ist demnach das Ergebniss philosophischer Tugendübung, in ihr besteht das wahre Glück des Menschen. Natürlich muss das Leben eines Philosophen in Einklang stehen mit seiner Lehre. Denn diese Lehre ist ein nach freier Wahl selbst auferlegtes Gesetz, wenn man anders die Philosophie nicht für einen blossen Spass und eitles Wortgefecht halten will, sondern, was sie ja in der That ist, für eine des grössten Strebens würdige Aufgabe**).

Den Höhepunkt aller Philosophie erblickt Plutarch in der Philosophie Plato's. Alles was entsteht und ist, meint Plutarch, hat eine doppelte Ursache, eine göttliche und eine natürliche. Die ältesten Philosophen, und als solche gelten ihm die Theologen***), sowie die Dichter, beachteten nur die erstere. Ihr Grundsatz war

*) max. cum princip. c. 2.

**) de rep. Stoic. 1.

***) de procr. an. c. 33. Sie gaben, heisst es daselbst, den Götterbildern musikalische Instrumente in die Hand, nicht als ob sie selbst Lyra oder Flöte spielten, sondern weil sie glaubten, dass nichts so sehr den Göttern zukomme, als Harmonie und Symphonie.

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται.

Die späteren sogenannten Physiker, d. h. die Naturphilosophen, liessen die göttliche Ursache bei Seite, und erklärten alles aus der Körperwelt, deren Veränderungen und Mischungen. Beide Richtungen sind mangelhaft und einseitig. Die einen übersehen das *δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ* d. h. das Mittel, die anderen das *ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν*, den eigentlichen Urheber. Plato hat zuerst beide Standpunkte deutlich vereinigt und hat zu der Vernunft gemäss schaffenden und bewegenden Ursache, das nach Nothwendigkeit leidende Substrat hinzugefügt — *τῷ κατὰ λόγον ποιοῦντι καὶ κινοῦντι προσλαβὼν ἀναγκαίως τὸ ὑποκείμενον καὶ πάσχον**). Und an einer anderen Stelle wird es am Plato besonders hervorgehoben, dass er die in der Natur mit Nothwendigkeit waltenden Gesetze den göttlichen und wichtigeren Principien untergeordnet, dadurch die Naturwissenschaft von dem ihr anhaftenden Verdachte befreit und überhaupt den Wissenschaften allgemeinere Aufnahme verschafft habe**). So wird er denn als der berühmteste und bedeutendste Philosoph, als *φιλόσοφος δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτος*, bezeichnet***), und der göttliche genannt†). Er ist es werth, sagt der Lacedaemonier Tyndares in den Tischgesprächen VIII, 1, 3 auf ihn das Dichterwort anzuwenden:

nicht schien er
sterblichen Ursprungs zu sein, nein göttlichem Samen entsprossen.

Und dies dürfen wir als Plutarchs eigene Meinung betrachten. Daher werden denn nicht blos Stellen und Aus-

*) de def. orac. c. 48.

**) v. Nic. 23.

***) Symp. VII, 1, 24.

†) de inim. util. c. 8

sprüche Plato's häufig von ihm angeführt, sondern auch einzelne schöne Züge aus seinem Leben mit Vorliebe erwähnt*), und wie der Geburtstag des Sokrates am 6. Thargelion, so wurde auch der des Plato am 7. von Plutarch im Kreise seiner Freunde, unter denen der grosse Philosoph enthusiastische Bewunderer hatte, gefeiert. Sein Erscheinen auf Sicilien wird nicht menschlicher Ueberlegung und Veranstaltung beigelegt, sondern offenbar, meint Plutarch, brachte ein Daemon, um schon von fern her den Grund zur Freiheit der Syrakusaner und zum Sturz ihrer Tyrannenherrschaft zu legen, ihn aus Italien nach Sicilien und liess den Dio seine Bekanntschaft machen**). Ueberhaupt ist es besonders der auf die praktische Politik gerichtete Zug der Platonischen Philosophie und Schule, welcher Plutarchs Beifall fand. Plato, sagt er in der Schrift gegen Kolotes c. 32, hat in seinen Schriften schöne Gedanken über die Gesetze und den Staat hinterlassen, aber noch viel bessere hat er seinen Freunden eingepflanzt, von denen Sicilien durch Dion befreit wurde, Thracien durch Python und Heraklides, welche den Kotys beseitigten, für die Athener aber sind Feldherrn, wie Chabrias und Phocion, aus der Akademie hervorgegangen. Ebenso rühmt er die Arkader Ekdemus und Megalophanes, die Schüler des Arcesilaus, welche am meisten unter ihren Zeitgenossen der Philosophie eine praktische Anwendung auf das Staatsleben gegeben hatten***). Wir haben bereits im ersten Theile auf S. 111 gesehen, dass Plutarch wie dem Plato, so der Akademie mehrere Schriften gewidmet hat. Dass er sich

*) z. B. de frat. am. c. 12.
**) v. Dion. c. 4.
***) v. Philop. c. 1. Arat. c. 5.

auch selbst als einen Akademiker betrachtete, geht aus seinen Worten *περὶ τοῦ E* c. 7 hervor: *ταῦτα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἔλεγεν οὐ παίζων ὁ Εὔστροφος, ἀλλ' ἐπεὶ τηνικαῦτα προσεχείμην τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς, τάχα δὲ μέλλων εἰς πάντα τιμήσειν τὸ μηδὲν ἄγαν ἐν Ἀκαδημίᾳ γενόμενος*, womit zu vergleichen Symp. IX, 12, 2. de facie 6, 1. Und so macht sich sein Akademischer Standpunkt einigemale in einer bescheidenen Zurückhaltung bei schwierigen philosophischen Problemen geltend, wie bei der Frage nach der Einheit und Mehrheit der Welten*), oder über Natur und Walten der Götter, in der schönen Stelle de sera num. vind. c. 4: »So wollen wir denn zunächst von der ehrerbietigen Zurückhaltung der Akademischen Philosophen gegenüber dem Göttlichen, wie von einem väterlichen Herd ausgehen, und es von uns weisen, hierüber als im Besitz eines wirklichen Wissens zu reden. Denn es hat noch etwas mehr auf sich, als wenn unmusikalische Leute über Musik, unkriegerische über Kriegswesen reden, wenn man als Mensch die Handlungsweise der Götter und Dämonen durchschauen will. Es ist dies gleichsam wie wenn Leute ohne Kunstverständniss den Gedanken der Künstler nachgehen auf Grund einer oberflächlichen Meinung, die sie nach dem äusseren Schein sich gebildet haben.« Dahin gehört denn auch seine öfters hervortretende Neigung zu einer disputatio in utramque partem**).

Unter den verschiedenen Richtungen der Akademie gab aber Plutarch der alten vor der durch Karneades begründeten neueren Richtung unbedingt den Vorzug. Deshalb schätzte er auch den Antiochus von Askalon, den er im Leben

*) de def. orac. c. 37 p. 431 A.
**) Vgl. Zeller die Philosophie der Griechen III, 2 S. 146.

des Lucullus c. 42 als Vertreter der alten Richtung betrachtet. Er nennt ihn daselbst *πιθανὸν ἄνδρα καὶ δεινόν*, genauer im Leben des Brutus c. 2: *ἄνδρα τῇ μὲν ἐν λόγοις ἕξει πολλῶν φιλοσόφων λειπόμενον, εὐταξίᾳ δὲ καὶ πρᾳότητι τοῖς πρώτοις ἐνάμιλλον.* Mit Uebergehung seines Verhältnisses zur alten Akademie sagt er im Leben des Cicero c. 4 von ihm, er habe sich zur Zeit als Cicero in Athen war, bereits von der neueren Akademie und der Schule des Karneades losgesagt, entweder durch die Deutlichkeit der sinnlichen Wahrnehmungen bewogen*), oder wie einige behaupten, indem er aus einem gewissen Ehrgeiz und einem Zerwürfniss mit den Schülern des Klitomachus und Philo in seinen Ansichten sich änderte und sich in den meisten Punkten der Stoischen Lehre zuwandte — *τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις.* Dabei hebt er es an dieser Stelle noch hervor, dass Antiochus dem Cicero gerathen habe, sich den Staatsgeschäften zu widmen. Jedenfalls hatte er selbst mit der synkretistischen Richtung des Antiochus**) nicht viel gemein, denn sonst würde er nicht allenthalben so entschieden gegen die Stoische Philosophie polemisiren. Wahrscheinlich aber hielt er die feineren Unterschiede zwischen den verschiedenen Akademien überhaupt wohl im Grunde für unbedeutend, und hatte in Folge dessen eine Schrift verfasst, in welcher er die Einheit der akademischen Philosophie trotz der innerhalb derselben zu Tage getretenen einzelnen Richtungen bewies, vorausgesetzt nämlich, dass der Titel seiner im Katalog des

*) *εἴτε καμπτόμενος ὑπὸ τῆς ἐναργείας καὶ τῶν αἰσθήσεων.* hier ist doch wohl *καί* zu streichen.

**) Einen wichtigen Fingerzeig zu ihrer Berechtigung und Würdigung giebt Bernays Theophrastus Schrift über Frömmigkeit S. 101.

Lamprias genannten Schrift *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν* in diesem Sinne aufzufassen ist. Da es nun aber damals keine Akademie in directer Schultradition mehr gab, überdies Arcesilas und Karneades keine Schriften hinterlassen hatten, so konnte sich Plutarch nur insofern als einen Akademiker betrachten, als er durch seinen Lehrer Apollonius angeregt, der in seinen Schriften immer nur als Platoniker erscheint, direct auf Plato als die Quelle der philosophischen Erkenntniss zurückging, und daneben die Schriften seiner unmittelbaren Nachfolger in der Akademie benutzte, soweit solche überhaupt in seiner Zeit noch vorhanden waren.

Nun lässt es sich natürlich nicht mehr ermitteln, wie weit dies bei Plutarch der Fall gewesen ist. Von Speusippus wird Q. Plat. VIII, 4 die Definition der Zeit angeführt, sonst aber, da die Stelle de comm. not. c. 13 auf sich beruhen mag, auf seine philosophischen Ansichten nirgends Rücksicht genommen. Von Polemo wird blos der Ausspruch erwähnt, Eros sei der Diener der Götter, um für die jungen Leute zu sorgen — *τὸν Ἔρωτα εἶναι θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν*, ad princ. iner. c. 3*). Der Akademiker Krates kommt bei Plutarch überhaupt nur einmal im Zusammenhang einer rein geschichtlichen Erzählung vor. Von Krantor wird uns seine Ansicht über die gemischte Beschaffenheit der Seele und deren besondere Verrichtung, so wie verschiedenes in Betreff der Platonischen Zahlenlehre im Timaeus mitgetheilt, de procr. an. c. 1. 2. 16. 20. 29. Am häufigsten aber unter allen Akademikern wird **Xenokrates**, den ja noch Simplicius als *γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν* bezeichnet, von

*) Vgl. comp. Thes. et Rom. c. 2, wo Plutarch diese Definition »der Philosophen« für nicht übel erklärt.

Plutarch citirt. Es mag dahin gestellt bleiben, ob er dessen Schriften noch selbst gelesen, oder seine Ansichten nur aus dritter Hand kennen gelernt hat, obgleich mir das letztere wegen der Genauigkeit des aus Xenokrates mitgetheilten nicht recht wahrscheinlich ist, aber dass die ganze Philosophie dieses Mannes auf Plutarch von einem grossen durchgreifenden Einfluss gewesen ist, erscheint mir fast zweifellos, und ich habe mich gewundert, dass dieser Umstand, wie es scheint, noch von keiner Seite aus bemerkt worden ist.

Wie hoch Plutarch den Xenokrates, besonders wegen der Strenge seiner sittlichen Grundsätze, geschätzt hat, geht aus mehreren Stellen seiner Schriften hervor. Da, wo er sich über Lucullus äussert und den in Schwelgerei hingebrachten Lebensabend dieses Mannes tadelt*), sagt er: »Musse und Ruhe und eine Beschäftigung mit wissenschaftlichen Gegenständen, welche Vergnügen und theoretische Einsicht gewähren, ist für einen bejahrten Mann, der sich von Kriegen und politischer Thätigkeit zurückzieht, die anständigste Erholung. Aber seine schönen Thaten schliesslich auf Genuss als ihren Endzweck auslaufen zu lassen, und nach Kriegen und Feldherrnstellen den Rest seines Lebens der Aphrodite zu widmen und in Nichtsthun zu schwelgen, das ziemt sich wohl für einen, der den Grundsätzen Epikurs zuneigt, aber nicht für einen Bewunderer des Xenokrates, und der schönen Akademie ist es unwürdig.« Und wo er von der Gesandtschaft Phocions an Antipater spricht, dem die Athener auch den Xenokrates mitgegeben hatten**), da heisst es: »Denn so gross war das Ansehen, die Geltung und der Ruf seiner Tu-

*) comp. Cim. et Luc. c. 1.
**) v. Phoc. c. 27.

gend bei allen, dass man glaubte, es gäbe keinen Uebermuth, keine Grausamkeit, keinen Zorn in der menschlichen Seele, dass nicht beim blossen Anblick des Mannes sich einige Scheu und Ehrfurcht vor ihm regte.«*) In Plutarchs Philosophie erinnert aber entschieden an Xenokrates nächst dem Zurücktreten der eigentlichen Platonischen Ideenlehre, sowohl die pythagoraisirende Zahlensymboik, in der sich Plutarch besonders bewandert zeigt, überhaupt eine gewisse Vorliebe für Phythagoreische Lehren, als auch seine von der ächt Platonischen in manchen Stücken etwas verschiedene Daemonologie. Denn wie Xenokrates nahm auch Plutarch unter ausdrücklicher Berufung auf diesen seinen Vorgänger**) im Gegensatz zu Plato böse Daemonen an, die man sühnen und besänftigen müsse und liess die Wirksamkeit der Daemonen sich durch die ganze Welt erstrecken. Xenokrateisch ist ferner die Annahme einer in den verschiedenen Theilen der Welt vom Vollkommenen zum Unvollkommneren herabsteigenden Stufenreihe des Seelenlebens, sowie die Lehre, dass die bessere Seele, d. h. das bessere Bewusstsein in ihr, des Menschen Daemon sei. Ebenso stimmen manche Erklärungen, die Plutarch von dem Wesen einzelner mythologischer Götter giebt, wenig-

*) de esu carn. I, 7 lesen wir: *ἐμνήσθην δὲ τριτην ἡμέραν διαλεγόμενος τοῦ Ξενοκράτους, καὶ ὅτι Ἀθηναῖοι τῷ ζῶντα τὸν κριὸν ἐκδείραντι δίκην ἐπέθηκαν.* Es war ein starker Irrthum der Uebersetzer, wenn sie Xenokrates als Subject zu *τῷ ἐκδείραντι* betrachteten. Denn dass dieser phythagoraisirende Philosoph einem Widder nicht bei lebendigem Leibe wird das Fell abgezogen haben, liegt doch wohl auf der Hand. Dass aber Xenokrates dem Plutarch mannigfachen Stoff für den von ihm behandelten Gegenstand liefern konnte, zeigt Porphyr. de abst. IV, 22. Er hatte eine besondere Schrift *περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς* verfasst, Clem. Alex. Strom. VII, 32.
**) de Is. c. 26 de def. orac. c. 13.

stens im Princip mit den von Xenokrates aufgestellten*). Und wenn Plutarch auch nicht so weit ging, dass er wie Xenokrates den Thierseelen Unsterblichkeit vindicirte, so liess er sie doch Antheil haben an der Vernunft, was gleichfalls als Ansicht des Chalcedonischen Philosophen überliefert ist. Wenn ferner Xenokrates der Tugend vor allen anderen Gütern den Vorzug einräumte, wenn er es als Aufgabe unsres Lebens bezeichnete, uns von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, und das Titanische in unserer Natur durch das Göttliche mittelst der Philosophie zu überwinden, so sind das dieselben Gedanken, die Plutarch in seinen Schriften des breiteren entwickelt hat.

Vielleicht aber haben nicht blos die Anklänge an Pythagoreische Lehren, sondern auch an manche Peripatetische Lehren in Plutarchs Ethik, sowie diejenigen Punkte, in denen er sich nicht ganz den Stoischen Einflüssen scheint entzogen zu haben, im Xenokrates ihre eigentliche Quelle. Denn dass Xenokrates in manchen Punkten der Ethik mit Aristoteles, dem er persönlich befreundet war, übereinstimmte, oder wenigstens den Aristotelischen Ansichten ganz ähnliche vortrug, lässt sich nach der Behauptung Cicero's**) nicht in Abrede stellen und dass er in seinen theologischen Ansichten als Vorläufer der Stoiker zu betrachten sei, erkannten diese selbst an, wie Areios Didymos wenigstens bei Stobaeus Ecl. I. p. 15 dies erklärt. Mit den eigentlichen Pythagoreern aber hat

*) Die Götter werden als die den materiellen Elementen innewohnenden göttlichen Kräfte aufgefasst. Xenokrates bei Stob. ecl. phys. I, 62 und Plutarch *περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δειδάλων* I, 4. 5 bei Euseb. Praep. Evang. III, 1.

**) Acad. I, 4, 18 de orat. III, 18, 67. vgl. auch Simplic. in Arist. phys. p. 472 u. 15. Das einzelne über Xenokrates giebt Zeller die Philos. der Griechen Th. II, S. 664 ff.

Plutarch so wenig etwas zu thun als mit den Peripatetikern, von deren Philosophie als solcher bei ihm fast nirgends die Rede ist, und ihrem Haupt Aristoteles selbst. Denn was sein Verhältniss zu diesem Philosophen anlangt, so spricht er allerdings im Leben Alexanders c. 7 von Aristoteles in einer anerkennenden Weise. Philipp, sagt er, liess als geeigneten Erzieher für seinen Sohn den Aristoteles kommen, den berühmtesten und gelehrtesten unter den Philosophen — *τῶν φιλοσόφων τὸν ἐνδοξότατον καὶ λογιώτατον*, und in der Schrift de Alex. virt. I, 4 sagt er, Alexander sei zu seinem Feldzug gegen die Perser besser durch seinen Lehrer Aristoteles, als seinen Vater Philipp ausgerüstet worden. Vergleicht man aber mit diesen Aeusserungen die überschwenglichen Lobsprüche, welche Plutarch dem Plato zollt, so zeigt sich unverkennbar in seinem Verhalten gegen Aristoteles trotz dieser Anerkennung eine gewisse kühle Zurückhaltung. Er war sich seines Gegensatzes zur wesentlichsten Lehre Plato's bewusst, und vermochte wohl schwerlich demselben in seiner wissenschaftlichen Bedeutung gerecht zu werden. Jedenfalls lag ihm die Auffassung, der wir bei manchen Neuplatonischen Synkretisten der späteren Zeit begegnen, dass die Platonische und Aristotelische Philosophie im Grunde dieselbe sei, gänzlich fern. Wie hätte er sonst schreiben können, was wir in der Schrift gegen Kolotes c. 14 lesen? Hier wird es diesem Philosophen zum Vorwurf gemacht, dass er behauptet, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und alle Peripatetiker hätten sich den Lehrsätzen Plato's, insbesondere seiner Ideenlehre, angeschlossen. Nachdem dann gezeigt ist, dass Strato in vielen Punkten seiner Lehre von Aristoteles abweiche, und den Platonischen geradezu entgegengesetzte Ansichten habe,

heisst es von Aristoteles: »die Ideen aber, die er (Kolotes) dem Plato vorwirft, bekämpft Aristoteles aller Orten und erhebt alle möglichen Schwierigkeiten dagegen, in seiner Ethik, seiner Physik, in seinen exoterischen Dialogen, und manche haben geglaubt, er habe mehr aus Ehrgeiz als mit philosophischen Gründen diese Lehre bekämpft, in der Absicht die Platonische Philosophie herabzusetzen. Soweit war er entfernt sich ihm anzuschliessen.« Dies wenigstens scheint der Sinn der nicht ohne Verderbniss überlieferten Griechischen Worte zu sein, welche so lauten: *τάς γε μὴν ἰδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς, ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐκ τῶν δογμάτων τούτων ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν· οὕτω μακρὰν ἦν τοῦ ἀκολουθεῖν.* In Bezug auf diese Stelle bemerkt J. Bernays die Dialoge des Aristoteles S. 46: »Man sieht, Plutarch ist absichtsvoll in seiner Citirweise; aus den pragmatischen Schriften wählt er einzelne Hauptstellen, die in (*ἐν*) der Ethik (I, 4) und die in den physischen Werken (de gener. et corrupt. 2, 9) befindlichen; die Erwähnung der Metaphysik, welche er schwerlich überging, ist wohl nur, weil das Auge des Abschreibers von dem ersten zu dem zweiten *ἐν τοῖς* abglitt (*ἐν τοῖς [μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς] φυσικοῖς*), aus unsern plutarchischen Handschriften ausgefallen; aus der dialogischen Schriftenclasse aber liess sich ohne Weitläufigkeit eine Auswahl nicht treffen, eben weil die Ideen in so vielen Dialogen zur Sprache kamen; Plutarch nennt also die Dialoge schlechthin; und indem er bei ihnen nicht die bisher gebrauchte, auf abgesonderte Stellen deutende Praeposition in (*ἐν*), sondern

mittels (*διά*) anwendet, lässt er die gesammte Reihe der Dialoge als einen fortgesetzten Angriff auf die Ideen erscheinen.« Aber hier wird in die Worte Plutarchs zu viel hineingelegt. Die behauptete Absichtlichkeit in seiner Citirweise, für die sich übrigens kein zweites Beispiel aus seinen Schriften dürfte anführen lassen, will keineswegs einleuchten, und zur Annahme einer Lücke liegt kein ausreichender Grund vor. Dies letztere bemerkt auch E. Heitz die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipz. 1865. S. 128. Wenn er aber meint, statt *διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων* habe vielleicht *ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* im Texte gestanden, während das *διά*, sowie vermuthlich das *διαλόγων* selbst, einem zur Erklärung dessen, was unter *ἐξωτερικοῖς λόγοις* zu verstehen sei, hinzugefügten *διαλόγοις* seinen Ursprung verdanken dürfte, so erscheint mir eine solche, etwas künstliche Annahme wenig wahrscheinlich. Der gewaltsame Vorschlag die Worte *διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων* als Interpolation zu streichen, ist schon früher von anderer Seite gemacht worden. Offenbar steckt aber auch noch ein Fehler in den Worten *ἐκ τῶν δογμάτων τούτων*, sei es dass diese selbst verdorben sind, oder dass hinter ihnen etwas ausgefallen ist, und man wird ohne festen kritischen Apparat mit der ganzen Stelle schwerlich ins Reine kommen. Immerhin aber lässt sich aus ihr entnehmen, dass Plutarch sich zur eigentlichen Philosophie des Aristoteles im Bewusstsein ihres Gegensatzes zur Platonischen ablehnend verhält, und in der That hat bis jetzt wenigstens noch Niemand in seinen auf uns gekommenen Schriften merkliche Spuren einer eingehenden selbständigen Beschäftigung mit den uns erhaltenen Schriften des Stagiriten nachweisen können, die seit Andronikus als die eigentlich kanonischen Urkunden zur

Ermittelung der ächten Lehre des Peripatos betrachtet wurden.

Nun wollen wir es dem angeblichen Lamprias immerhin glauben, dass Plutarch eine Schrift in acht Büchern über des Aristoteles Topik und eine Abhandlung über die zehn Kategorien geschrieben hat. Vielleicht, dass er in letzterer ausführlich die de procr. an. 23, 3 nur beiläufig erwähnte Ansicht entwickelte, wonach die Aristotelischen Kategorien bereits im Platonischen Timaeus enthalten sind. Dadurch aber erhält die Ansicht, die man öfter ausgesprochen findet,*) als sei Plutarchs Philosophie ein Gemisch der Platonischen und Aristotelischen Lehre, noch keine Berechtigung. Natürlich hat er die Philosophie des Aristoteles gekannt und Aristotelische Schriften gelesen. Auch wird Aristoteles von ihm oft genug citirt, aber auffallender Weise fast immer ohne Nennung der Schrift, aus welcher das Citat entlehnt ist, und die Citate selbst betreffen überwiegend blos historische, physikalische, naturwissenschaftliche und sonstige gelehrte Notizen, bei denen man nie sagen kann, ob sie unmittelbar aus Aristoteles selbst geschöpft, oder von Plutarch anderswoher entlehnt sind. Solcher gelehrter Notizen aus Aristoteles finden sich in seinen Schriften einige sechzig. Es wird Aristoteles citirt über die Philosophie der sieben Weisen und deren gnomo-

*) Vorsichtig äussert sich Schreiter doctrina Plutarchi et theologica et moralis in Ilgens Zeitschrift für die hist. Theologie B. VI. 1836 (auch besonders abgedruckt) S. 14. 100. Viel zu allgemein und deshalb irreführend heisst es dagegen in der Hist. philos. Gr. Rom. von Ritter und Preller ed. sec. pag. 575: »ut plurimum disserit de moribus et de virtute eoque omnem virtutem revocandam esse existimat. Solet tamen et de diis et de rebus divinis disputare ad exemplum magistri Ammonii. In ceteris Platonem et Aristotelem promiscue sequitur.«

logischen Charakter, über die Hinneigung des Theseus zur Demokratie, im Leben des Theseus c. 3. 25. Im Leben des Lykurg erfahren wir, dass Aristoteles den Lykurg gleichzeitig mit Iphitus gesetzt hat, weshalb es nach ihm blos 28 Geronten in Sparta giebt, dass nach seiner Ansicht Knakion ein Fluss, Babyka eine Brücke sei, und ähnliches. Es verlohnt sich für unsre Zwecke ebensowenig, diese Citate alle einzeln mitzutheilen, als die Vermuthungen der Gelehrten anzugeben, welchen verloren gegangenen Werken des Stagiriten sie angehört haben. Denn in den uns erhaltenen Schriften lassen sich nur wenige Citate in den Tischgesprächen nachweisen, die aus den Problemen entlehnt sind.*) In den Biographien, besonders in dem Leben Lykurgs, ist wohl vieles aus den Politien genommen.**) Anderes scheint aus den Homerischen Fragen geflossen zu sein.***) Wie wenig aber diese Aristotelischen Notizen an sich für eine eingehende Beschäftigung mit den Werken des Philosophen sprechen, wie geringen Werth Plutarch selbst auf sie gelegt hat, und wie er sie eben nur als beiläufige, gelegentliche Reminiscenzen betrachtet wissen will, beweist die naive Stelle Symp. II, 2. 1: *φησὶ γὰρ ὁ ἀνὴρ βρωτικώτατον ἕκαστον αὐτὸν ἑαυτοῦ περὶ τὸ φθινόπωρον εἶναι, καὶ τὴν αἰτίαν ἐπείρηκεν, ἐγὼ δ' οὐ μνημονεύω* — und III, 5. 1: *μέμνημαι μὲν οὖν, ἔφην ἐγώ, καὶ Ἀριστοτέλους ἐντυχὼν*

*) Vgl. Heitz a. a. O. S. 106 ff. Plutarch benutzte eine vollständigere Sammlung Aristotelischer Probleme, als die uns gegenwärtig erhaltene ist. Symp. VIII, 10 wird ausdrücklich bemerkt, Mestrius Florus habe die nach Thermopylae gebrachten Probleme des Aristoteles gelesen.

**) Vgl. Heitz, S. 240, wo es übrigens ganz unrichtig heisst, dass die Politie der Lacedämonier in der vita Lykurgs fünfmal als Quelle bezeichnet werde.

***) Vgl. Sengebusch dissert. Homer. pr. p. 75. Heitz S. 273.

οὐ νεωστὶ λόγῳ περὶ τούτου τοῦ προβλήματος, ἀλλ' ἱκανῶς πάλαι.

So sind es auch nur gelehrte Notizen, die unter ausdrücklicher Berufung auf Schriften aus Aristoteles entlehnt sind. Es ist dies überhaupt nur sechsmal der Fall. Wir haben nämlich ein Citat *ἐν τῇ Βοττιαίων πολιτείᾳ* v. Them. c. 16, aus der *Ὀρχομενίων πολιτεία* Schol. Hes. Theog. v. 631, *ἐν τῇ τῶν Πυθιονικῶν ἀναγραφῇ* v. Sol. c. 11, aus der Schrift *περὶ εὐγενείας* v. Arist. c. 27, wo es heisst *εἰ δὴ τὸ περὶ εὐγενείας βιβλίον ἐν τοῖς γνησίοις Ἀριστοτέλους θετέον*, ferner *ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς* adv. Colot. c. 20, der Ausgangspunkt für die philosophischen Meditationen des Sokrates sei das Delphische *γνῶθι σαυτόν* gewesen, endlich *ἐν τῷ περὶ μέθης* Symp. III, 3, 2. Nimmt man dazu die Anführung aus einem angeblichen Briefe des Aristoteles an Antipater, de tranq. an. c. 13, so sind damit die Citate sedis certae sämmtlich angegeben.

Auf das Philosophische des Aristoteles nimmt aber Plutarch so gut wie gar keine Rücksicht. Er macht uns, wie es scheint aber erst aus zweiter Hand,*) die bereits angeführte werthvolle Mittheilung, dass Aristoteles wie in seiner Ethik und Physik, so auch in seinen exoterischen Schriften durchgängig gegen Plato's Ideenlehre polemisirt habe. Er giebt uns mit einer ganz allgemeinen Berufung auf des Aristoteles Schriften seine Ansicht über die Theile der Seele, de virt. mor. c. 3, ohne eine solche die Definition der Seele nach

*) Dies wird wahrscheinlich, wenn man die von Bernays und Heitz angeführte Stelle des Proklus aus Joh. Philoponus contra Proclum de mundi aeternitate, Venet. 1535, vergleicht, der natürlich das, was er schrieb, nicht aus Plutarch geschöpft hat.

de an. II, 1 in den Platonischen Fragen VIII, 2, ebendaselbst c. 4 die Definition der Zeit nach ausc. phys. IV, 11. Dies ist aber, wenn man nicht noch einige Apophthegmen hierherziehen will, eigentlich auch alles. Die Schriften *περὶ οὐρανοῦ* und *περὶ ψυχῆς* werden ganz beiläufig adv. Colot. c. 14 erwähnt, ohne irgendwie auf ihren Inhalt einzugehen. Eine Anspielung auf die Topik findet sich Symp. I, 2, 3. Ueber die Metaphysik aber äussert sich Plutarch im Leben Alexanders c. 7 in einer für seinen Standpunkt charakteristischen und für unsre Ansicht entscheidenden Weise dahin, dass er sagt, sie sei von Anfang an nur für Gelehrte geschrieben, und enthalte nichts zur Belehrung nützliches — *ἀληθῶς γὰρ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς διδασκαλίαν καὶ μάθησιν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις ἀπ' ἀρχῆς γέγραπται.* So lässt sich denn auch in der That in seinen auf uns gekommenen Schriften keine Benutzung des Organons, der Metaphysik, der Physik, der Bücher de anima, der Politik, der Rhetorik und Poetik, der Meteorologie oder der Schrift über die Theile der Thiere, ja nicht einmal irgend welche wirkliche Bekanntschaft mit ihnen nachweisen.*) Selbst

*) Man vergleiche mit der obigen Behauptung die Bemerkungen von Heitz S. 30, 46, 129, 240, 244. — Da ich mich bis jetzt noch keiner umfassenden Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles rühmen kann, so habe ich mich einer voreiligen Verallgemeinerung enthalten und eben nur diejenigen Schriften namhaft gemacht, die ich selbst gelesen habe. Der de sera c. 21 erwähnte Fall einer Griechin, welche ein schwarzes Kind gebar und als sie des Ehebruchs angeklagt wurde, ausfindig machte, dass sie im vierten Glied von einem Mohren abstammte, ist sicherlich nicht verschieden von dem Fall, den Aristoteles de gen. anim. I, 18 berichtet, und doch braucht man nur beide Erzählungen mit einander zu vergleichen, um sofort zu erkennen, dass Plutarch an dieser Stelle durchaus nicht von Aristoteles abhängt. Wenn er aber sagt: *γυνή τις Ἑλληνὶς — ἐξανεῦρε*, so steht dieser

die Thiergeschichte ist in der Schrift de sollertia animalium nur in ganz vereinzelten Fällen und dann eben wohl nur aus dritter Hand zu Rathe gezogen. Wenn sich daher auch, wie nicht geleugnet werden kann, namentlich in der Schrift de virtute morali und sonst hin und wieder Anklänge an Aristotelische Ansichten finden, so hat man deshalb an solchen Stellen noch nicht an eine absichtliche Benutzung Aristotelischer Schriften zu denken, sondern das mag Plutarch aus beiläufigen Studien, oder der philosophischen Gesammtbildung seiner Zeit, wie sie ihm durch Ammonius vermittelt war, oder auch aus den Schriften älterer Akademiker geschöpft haben. Dass er aber Schriften des Theophrast gelesen und auch benutzt hat, scheint unzweifelhaft. Denn von diesem Philosophen, den er v. Alcib. c. 10 *ἄνδρα φιλήκοον καὶ ἱστορικὸν παρ' ὁντινοῦν τῶν φιλοσόφων* nennt, werden nicht blos einige dreissig gelehrte Notizen historischen und physikalischen Inhalts citirt, sondern auch mehrere ethische Sentenzen und Definitionen, z. B. v. Lyc. c. 10, Sert. c. 13, Cat. c. 37, Agis c. 1, praec. san. c. 24, de frat. am. c. 8. 20, de cup. div. c. 8, Symp. II, 1. 4. Ein Bruchstück aus *Θεόφραστος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς* haben wir im Leben des Perikles c. 38. Merkwürdig ist aber eine Stelle, de def. orac. c. 20, wo Ammonius sich auf einen Ausspruch Theophrasts mit der Bemerkung beruft; *τί γὰρ κωλύει φωνὴν δέξασθαι σεμνὴν καὶ φιλοσοφωτάτην*. Dies klingt fast so, als sollte die Anführung eines Nicht-Platonikers entschuldigt werden, und erinnert an die

Ausdruck erstens an sich bei ihm ganz vereinzelt da, zweitens fällt er hier durch seine vage Unbestimmtheit auf, die genau genommen im Munde eines Griechischen Schriftstellers obenein lächerlich ist. Man wird wohl auf Grund der Aristotelischen Stelle *γυνή τις ἐν Ἠλίδι* zu lesen haben.

mancherlei Wendungen, mit denen Seneca in seinen Briefen an Lucilius das Anbringen von Aussprüchen aus Epikur und Metrodor zu rechtfertigen sucht. Im Ganzen hat man wohl von Plutarchs philosophischem Standpunkt dasselbe gelten zu lassen, was er vom Brutus sagt, in dessen Lebensbeschreibung c. 2: *τῶν δὲ Ἑλληνικῶν φιλοσόφων οὐδενὸς μέν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ἀνήκοος ἦν οὐδὲ ἀλλότριος, διαφερόντως δ' ἐσπουδάκει πρὸς τοὺς ἀπὸ Πλάτωνος· καὶ τὴν νέαν καὶ μέσην λεγομένην Ἀκαδημίαν οὐ πάνυ προσιέμενος ἐξήρτητο τῆς παλαιᾶς*. Er war darum kein Eklektiker oder Synkretist, und was man nun gar von seiner Vorliebe für orientalische Philosophie und Theologie gesagt hat, gehört lediglich in das Gebiet der Fabel. Denn dass er sich beiläufig zweimal zur Bestätigung seiner dualistischen Auffassung der Platonischen Materie, die er übrigens für die ächt Platonische hielt, auf den Persischen Dualismus beruft*), hat nichts auf sich. Man müsste sonst schon bei Aristoteles von einer ähnlichen Vorliebe für orientalisches sprechen, der im ersten Buche seines Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* nach Diog. Laert. I, 8 gleichfalls über Aegyptische und Persische Theologie geredet und von Ormuzd und Ahriman gesprochen hatte, der ja auch in den uns erhaltenen Werken der ältesten Asiatischen Theologie gelegentliche Aufmerksamkeit schenkt, wie Metaphysik XIV, 4.**) Plutarchs philosophisch-allegorische Auslegung aber der Aegyptischen Mythen von Isis und Osiris geht von der ausdrücklichen Voraussetzung aus, dass diese Gottheiten wesentlich hellenische sind.

*) de Is. c. 46. de an. procr. c. 27.

**) Bernays die Dialoge des Aristoteles S. 95.

Gegen die Systeme der Stoiker und Epikureer aber sehen wir Plutarch in einer bewussten Polemik begriffen, und zwar zieht sich dieselbe fast durch alle seine Schriften hindurch. Er spricht gegen das einfältige Etymologisiren der Stoiker,*) gegen ihre Spitzfindigkeit im Aufstellen der philosophischen Terminologie, ihre oft unfruchtbaren Definitionen, die dann einer dem andern nachspricht,**) gegen ihre Auflösung der einzelnen Götter in Leidenschaften, Kräfte und Tugenden,***) gegen ihre Lehre, welche keine Vermischung von Tugend und Laster zugeben wollte.†) Verkehrte und sich widersprechende Ansichten werden ihnen in der Physik namentlich über die Beschaffenheit des Mondes vorgeworfen. Paradoxe Behauptungen, sagt Plutarch, wollen die Stoiker mit paradoxen Gründen widerlegen, in ihrer Polemik gegen wunderliche Ansichten tischen sie oft selbst noch viel wunderlichere und seltsamere auf.††) Zum Beleg dieses Vorwurfs werden freilich Ansichten der Stoiker vorgebracht, die noch heute ihre volle wissenschaftliche Gültigkeit haben. Gegen die moralische Seite der Stoischen Philosophie macht Plutarch im Leben des Kleomenes c. 2 die gewiss sehr richtige Bemerkung: »die Stoische Lehre hat für grosse und ungestüme Naturen etwas gefährliches und verwegen machendes, blos wenn sie von einem tiefen und sanften Charakter ergriffen wird, lässt sie das ihr eigenthümliche Gute hervortreten.« Ueberhaupt versäumt Plutarch nicht leicht eine Gelegenheit

*) de aud. poet. c. 11 p. 31 E.
**) de vit. pud. c. 2 p. 259 D. de sollert. 3, 10.
***) Erot. c. 13 extr.
†) de aud. poet. c. 7.
††) de fac. in orbe lun. c. 5. 7.

den Stoikern irgend welchen Seitenhieb zu versetzen, wobei er dann auch wohl persönlich wird.*)

Abgesehen nun von den weiter unten zu behandelnden Schriften, in denen einzelnen Lehren der Stoiker zusammenhängende Ausführungen gegenübergestellt werden, wie unter anderen die Abhandlung de profectibus in virtute, beschäftigen sich unter den uns erhaltenen Schriften drei derselben mit der Stoischen Lehre im allgemeinen, (aber nur mit der Stoischen Lehre in ihrer älteren Form), nämlich d e r e p u g n a n t i i s S t o i c i s, S t o i c o s q u a m p o e t a s a b s u r d i o r a d i c e r e, und d e c o m m u n i b u s n o t i t i i s a d v e r s u s S t o i c o s. Gegen die Aechtheit der zuletzt genannten Schrift liegen aber, wie bereits bemerkt, nicht unbegründete Zweifel vor, und es muss daher von einer eingehenden Analyse derselben hier abgesehen werden. Es sei blos bemerkt, dass die Angriffe auf die Stoiker einem Akademiker Diadumenos in den Mund gelegt werden, der ihnen Widersprüche um Widersprüche nachweist. Da nun das Stoische System in seinen allgemeinen Umrissen bei dem Leser als bekannt vorausgesetzt und nicht selbst weiter mitgetheilt wird, so bekömmt man aus dieser Schrift den allgemeinen Eindruck, als seien die Stoiker mit ihrem Chrysippus an der Spitze nichts als eine Gesellschaft von Tollhäuslern und faselnden Charlatanen gewesen, und als habe ihre Lehre, bei all ihrer scheinbaren Tiefe und Scharfsinn, der freilich nur zu oft in

*) Ein Ausfall auf die bekannten vielfachen Wiederholungen, die sich Chrysipp in seinen Schriften hatte zu Schulden kommen lassen, findet sich de sollert. 30, 2: *ὧν ἐστι καὶ ὁ τὸ πλεῖστον ἐξαναλώσας Χρυσίππου μέλαν πινοτήρας παντὶ καὶ φυσικῷ βιβλίῳ καὶ ἠθικῷ προεδρίαν ἔχων. τὸν γὰρ σπογγοθήραν οὐχ ἱστόρηκεν, οὐ γὰρ ἂν παρέλιπεν.*

sophistische Spitzfindigkeit ausartete, in der That im einzelnen eine grosse Begriffsverwirrung in ihrem Schoosse gehabt, welche geflissentlich durch kecke Paradoxie verdeckt werden sollte.

Die Schrift über die Widersprüche der Stoiker geht von der Bemerkung aus, dass das Leben eines Philosophen im Einklang stehen müsse mit seinen Lehren. Da sei es denn zunächst hervorzuheben, dass die Häupter der Stoa gar viel über den Staat und über das öffentliche Leben geschrieben haben, keiner aber von ihnen in seinem eignen Leben eine öffentliche Stellung bekleidet, vielmehr alle dasselbe in Musse und gemächlicher gelehrter Beschäftigung zugebracht haben. Wenn aber die Stoiker sich einmal wirklich am öffentlichen Leben betheiligen, so thun sie es wie alle anderen Menschen und nicht nach den Grundsätzen ihres Systems. Zeno und Kleanthes, wird erzählt, wollten nicht Athenische Bürger werden, um nicht ihrer Vaterstadt Unrecht zu thun. Dennoch aber hielten sie sich in der Fremde auf, und liessen in Folge dessen ihre gesammte Thätigkeit keineswegs ihrer Vaterstadt zu gute kommen. Da ist es denn lächerlich, sich blos auf den Namen der Vaterstadt zu steifen. Zeno lehrt, man solle keine Tempel für die Götter bauen. Ein Tempel als das Werk von Bauleuten und banausischen Arbeitern sei nicht viel werth und nicht heilig. Dennoch lassen sich die Stoiker in den Tempeln in die Mysterien aufnehmen, machen darin alle herkömmlichen Cultusformen mit und schmücken sie mit Kränzen. Der Vorwurf, den sie den Epikureern machen, dass ihre religiösen Uebungen im Widerspruch mit ihren religiösen Ansichten und Lehren stehen, fällt auf sie selbst zurück. Ein weiterer Widerspruch liegt in ihrer Behauptung, dass es mehrere verschiedene Tugenden giebt, während sie doch dieselben wieder blos als verschiedene Anwendungsweisen einer und derselben Tugend, nämlich der Klugheit, erscheinen lassen. Gegen den Satz, man dürfe keine Sache entscheiden, bevor man nicht die Rede beider Parteien angehört habe, bemerkt Zeno, es sei dies eigentlich falsch; denn entweder habe der Eine seine Sache bewiesen, dann sei alles weitere überflüssig, oder er habe sie nicht bewiesen, dann sei es so gut, als habe er gar nicht gesprochen, dann brauche man auch die Rede des Zweiten nicht anzuhören, als welche ja gegen ein Nichts gerichtet sei. Dann hätte er aber consequenterweise auch nicht gegen Platos Republik oder die Trugschlüsse der Sophisten schreiben dürfen, denn entweder hätten diese Leute ihre Ansichten bewiesen, oder nicht bewiesen, in beiden Fällen sei seine eigne Arbeit überflüssig. Ein weiterer Widerspruch wird bei Chrysipp darin gesehen, dass er verlangt, die Jünglinge sollen zuerst die Logik, dann die Ethik, nach dieser die Physik und zwar zuletzt die Lehre von den Göttern sich aneignen, dabei aber in der Behandlung der Ethik fortwährend die Physik, insbesondere die Lehre von den Göttern voraussetzt und an einer Stelle selbst sagt, wer die Logik zuerst vornehme, der dürfe die anderen Theile der Philosophie nicht gänzlich bei Seite liegen lassen, sondern müsse je nach Umständen auch von diesen mit dazu nehmen. Durch ein solches Verfahren werde die wissenschaftliche Architektonik des Systems zur blosen Illusion.

Ueberhaupt ist es namentlich Chrysipp, dem aus seinen sehr zahlreichen Schriften Widersprüche in Menge nachgewiesen werden, und zwar nicht blos bei an sich gleichgültigen und unbedeutenden Dingen, sondern auch bei Hauptlehren

der Physik und Ethik, namentlich aber da, wo er andre Philosophen, wie Plato, zu widerlegen versucht. Die Verfolgung der einzelnen Punkte ist für eine Darstellung und Kritik der Stoischen Philosophie, insbesondere der Chrysippischen Lehre von Interesse und Wichtigkeit — die Widersprüche sind wirklich bisweilen handgreiflich —, für Plutarch beweisen sie zunächst nur seine grosse Belesenheit auch in den Schriften philosophischer Gegner, sowie die grosse Genauigkeit, mit welcher er las, wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass er manche Aeusserungen der Stoiker einseitig aufgefasst und aus dem Zusammenhange des Systems losgelöst zu Gunsten seiner Polemik gemisbraucht hat. Einige Fälle der Art sind auch in der sonst unbedeutenden Schrift von H. Bazin de Plutarcho Stoicorum adversario, Nicaeae 1866, nachgewiesen und besprochen. Abgesehen davon erkennen wir, und dies ist für die Beurtheilung von Plutarchs philosophischem Standpunkt unbedingt das wichtigste, dass er seinen Hauptanstoss an der Stoischen Lehre, wie sich dies auch bei Betrachtung seiner anderen Schriften noch deutlich herausstellen wird, daran nahm, dass er nach dieser Lehre die Möglichkeit des Bösen in der Welt für unvereinbar mit der Lehre von der Vorsehung, ferner die Freiheit der menschlichen Handlungen, demgemäss auch ihre Verantwortlichkeit für das Böse, für unvereinbar mit der Annahme einer alles beherrschenden Nothwendigkeit hielt. Diese beiden Grundprobleme der Ethik schwebten ihm als solche in voller Klarheit vor. Dies sehen wir am deutlichsten aus c. 34. Chrysipp behauptet: nichts einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der gemeinsamen Natur und deren vernünftigen Ordnung (*λόγον*). Unter der gemeinsamen

Natur und ihrer vernünftigen Ordnung versteht er das Verhängniss, die Vorsehung, Zeus. Muss da nicht, frägt Plutarch, auch Gott der Urheber des Bösen sein, und da dies Chrysipp leugnet, liegt nicht ein Widerspruch in seiner Lehre klar zu Tage? Dass dies in der That ein ungelöster Rest an der Stoischen Philosophie ist, lässt sich nicht leugnen.

Einen weiteren Anstoss nahm Plutarch an der Stoischen Lehre, wonach alle Tugenden und andrerseits alle Laster gleich seien, wodurch ja im Grunde die Möglichkeit eines sittlichen Fortschrittes aufgehoben werde, sowie an der stolzen, lieblosen Zertheilung der Welt in den Ideal-Weisen und den Rest von Thoren und Rasenden. Dies ergiebt sich aus der Betrachtung der zweiten der oben genannten Schriften, die uns aber nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in Form eines kurzen Auszugs, als *σύνοψις* erhalten ist, deren Verfasser aber keineswegs eine fortlaufende Reproduction der Hauptgedanken, sondern eine willkürliche Abkürzung der Schrift gegeben hat, bei der beliebig unveränderte Stücke beibehalten, und eben so beliebig andre weggelassen sind. Gerade das unvermittelte plötzliche Hervorgehen des vollendeten Weisen aus dem bisherigen Thoren wird hier verspottet. Denn nach der Meinung der Stoiker kann, wer am Morgen ein Erzbösewicht war, bereits gegen Abend ein vortrefflicher Tugendspiegel sein, aus dem Sclaven ein König, aus dem Bettler ein Reicher geworden. Er empfängt im Nu von der Stoa die Tugend und somit alle Schätze der Welt, auch wenn er von Hause aus keine Drachme besass.

Noch schlechter aber als die Stoiker kommen bei Plutarch natürlich die Epikureer weg, mit ihrem Meister an der Spitze. Zwar wird er in seiner Polemik auch gegen Epikur

nie gehässig und ausfallend — das schöne Verhältniss, welches zwischen ihm und seinen jüngeren Brüdern bestand, wusste er gebührend zu schätzen*) — aber er tadelt ihn vielfach und selbst in unbedeutenden Dingen. So in seinem zweiten Buche über Homer wegen eines falschen Schlusses in seiner Behauptung: »der Tod bezieht sich nicht auf uns; denn was aufgelöst ist, ist ohne Empfindung, was aber ohne Empfindung ist, bezieht sich nicht auf uns.« Hier habe Epikur den Obersatz ausgelassen, der Tod sei die Trennung der Seele und des Leibes, diesen ausgelassenen Satz aber als zugestanden vorausgesetzt und zur weiteren Folgerung verwandt. Hinsichtlich der Form des Syllogismus hatte Plutarch Recht, aber Gellius N. A. II, 8, der die Stelle aus Plutarch erhalten hat, bemerkt ganz richtig, es sei hier dem Epikur nicht darauf angekommen schulmässig zu sprechen, durch Plutarchs Tadel werde die Wahrheit seiner Behauptung nicht beeinträchtigt. Plutarch tadelte aber an Epikur sogar den Ausdruck im einzelnen. So in derselben Schrift in seinen Worten: *ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις*. Epikur hätte sagen sollen *παντὸς τοῦ ἀλγεινοῦ*, denn die Entziehung des Schmerzes, nicht des Schmerzenden, müsste angedeutet werden. Gellius II, 9 nennt diese Bemerkung frostig und kleinlich und wir werden ihm in seiner Ansicht beistimmen, wenn auch ein Mann, wie Muret, sie keineswegs theilte.**) An einer anderen Stelle***) wird Epikurs Meinung besprochen, ehrgeizige und ruhmliebende Menschen sollten sich nicht in Ruhe zurückziehen,

*) de frat. am. c. 16.
**) Muret. Var. Lectt. XI, 16 p. 327. ed. Hal.
***) de tranqu. an. p. 564.

sondern ihrer Natur folgen und in einer öffentlichen Stellung Befriedigung suchen. Hier liege ein Fehler darin, dass nicht diejenigen zur öffentlichen Thätigkeit angewiesen würden, die dazu geeignet seien, sondern nur solche Leute, die sonst würden keine Ruhe halten können. Auch das realistische in Epikurs Ethik war Plutarch zuwider. So seine allerdings anstössige Behauptung, dass der Vater den Sohn, die Mutter ihr Kind, die Kinder ihre Eltern blos um des Vortheils willen, also aus Eigennutz und Egoismus lieben, während Plutarch sagte, diese Liebe gehe ebenso wie bei den Thieren aus einem natürlichen Triebe hervor, aber bei dem Menschen reiche er weiter als beim Thier und enthalte die Keime, aus denen das Leben sich so gestalte, wie es des Menschen als *λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον* würdig sei.*) Auf Epikurs Physik lässt Plutarch sich wenig ein, doch fehlt es wenigstens nicht an einem Seitenhieb auf das auf einander schlagen und von einander abprallen der Atome.**)

Im Zusammenhange beschäftigen sich mit der Epikureischen Philosophie unter Plutarchs erhaltenen Schriften drei Abhandlungen, nämlich non posse suaviter vivi secundum Epicuri decreta, adversus Coloten, und an recte dictum sit latenter esse vivendum, gewöhnlich de latenter vivendo genannt. Die Reihenfolge, in welcher diese Schriften in unsrer Sammlung der Moralia stehen, ist nicht dieselbe, in der sie geschrieben sind, denn es ergiebt sich aus den einleitenden Worten der Schrift non posse suaviter, dass sie später geschrieben ist, als die darauf folgende gegen Kolotes. Die kleine, nicht sehr umfangreiche

*) de am. prol. c. 2.
**) de facie in orbe lun. c. 4.

dritte Schrift, in welcher der dem Epikur zugeschriebene Ausspruch λάθε βιώσας verworfen wird, zeigt uns deutlich, dass Plutarch von der pessimistischen Grundanschauung, welche diese Philosophie von dem Werthe des menschlichen Lebens und seiner Bestrebungen hat, sich zurückgestossen fühlte. Epikur selbst, sagt er, hat diesen Ausspruch nicht befolgt, da er ja, und nicht ohne grosse Ruhmredigkeit, als Gründer eines neuen Systems aufgetreten ist und geschrieben hat. Und der Ausspruch ist an sich verwerflich. Denn ist etwa das Leben an sich etwas schimpfliches, dass man es verbergen soll? Nicht einmal, wer schlecht lebt, darf sein Leben verbergen, damit man ihn, wenn man ihn sieht, belehren und bessern kann. Noch viel weniger darf, wer gut lebt, sein Leben verbergen. Damit wird ja alle erspriessliche, edle Thätigkeit des Lebens aufgehoben, die sich doch auf andere beziehen und somit eine öffentliche sein muss. Der Ausspruch passt also nur für einen, der absichtlich in einem gemeinen, schimpflichen Leben verharren will. Der Mensch ist aber schon durch das Leben selbst auf die Oeffentlichkeit und das Licht hingewiesen, er tritt mit der Geburt an das Licht, seine Seele ist Licht und erfreut sich des Lichts, des Nachts versinkt er in einen todtenähnlichen Zustand, mit der Wiederkehr des ersten Lichtstrahls dagegen erwacht er zu neuem Leben, wer also sich selbst und sein Leben absichtlich in Schatten und Dunkel hüllt, der muss über seine Geburt unwillig sein und auf das Dasein verzichten.

Die Schrift gegen Kolotes ist an Saturninus gerichtet, einen, wie aus der Dedication hervorgeht, ebenso gebildeten als vornehmen Mann. Vor kurzem hatte Plutarch mit seinen Freunden die Schrift des Epikureer Kolotes gelesen, der bei Epikur selbst in grosser Gunst stand, über das Thema, dass man nach den Lehren der anderen Philosophen nicht einmal leben könne. Nach beendigter Lecture war man zur Vertheidigung der angegriffenen Philosophen gegangen. Und als Aristodemus von Aegae, ein begeisterter Anhänger Plato's, aus Entrüstung über das so eben Vernommene diese Vertheidigung nicht übernehmen will, so fällt sie Plutarch selbst zu.

Zunächst wird Kolotes von ihm getadelt wegen seines unanständigen Schimpfens auf alle anderen Philosophen ohne Ausnahme. Und doch haben uns unsre Eltern nächst den Göttern das Leben gegeben, von den Philosophen aber überkommen wir die vernünftige Unterweisung (λόγος), die Helferin der Gerechtigkeit und des Gesetzes, einen Zügel für unsre Begierden, und lernen von ihnen gut, d. h. im Verein mit der menschlichen Gesellschaft und unseren Freunden vernünftig und gerecht leben. Von einem solchen Leben wollen die Epikureer freilich nichts wissen. Sie beschränken das Gute auf den Sinnengenuss, ohne Vergnügen wollen sie alle Tugend zusammen nicht für einen Heller kaufen, philosophische Untersuchungen wenden sie aber eigentlich blos dazu an, um zu zeigen, dass die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe vernichtet wird, und dass die Götter sich um uns nicht kümmern. Sie werfen den anderen Philosophen vor, dass sie das Leben aufheben, diese aber den Epikureern, dass sie uns lehren unedel und wie das Vieh zu leben.

Nun sind es aber meist aus dem Zusammenhang losgerissene Sätze der Philosophen, die Kolotes zum Gegenstand seiner Polemik nimmt, und dabei begegnet es ihm, dass er mit sich und der Lehre Epikurs in groben Widerspruch kömmt, indem er Dinge tadelt, die er theils selbst, theils we-

nigstens sein Meister Epikur gerade ebenso lehrt. So wird zunächst Demokrit angegriffen, der doch bekanntlich der eigentliche Ausgangspunkt für die Philosophie Epikurs ist. Er habe Verwirrung in das Leben gebracht, sagt Kolotes, weil er behauptet, jedes Ding sei eben so gut so, als so. Allein Demokrit ist so weit entfernt, dies zu behaupten, dass er vielmehr den Protagoras, dessen Behauptung dies allerdings war, ausführlich bekämpft hat. Davon weiss Kolotes nichts, sein ganzer Vorwurf beruht vielmehr auf einer misverstandenen Stelle Demokrits, und er bemerkt dabei nicht, dass diese Behauptung des Protagoras doch im Grunde mit der Lehre Epikurs zusammenfällt, nach welcher alle mittelst der Sinneswahrnehmungen gewonnenen Vorstellungen wahr sind. Denn wenn alle Sinneswahrnehmung richtig ist, der eine aber denselben Wein herbe, der andere süss findet, ist dann nicht eben ein und derselbe Wein sowohl herbe als süss? Die Epikureer erklären ja selbst jegliches Object unsrer Wahrnehmungen für ein Gemisch verschiedener durch verschiedene Atome bedingter Qualitäten, die, je nachdem der eine für diese, der andere für jene empfänglich ist, selbst diese oder jene Atome in höherem Grade besitzt, verschiedene Wirkung auf die Wahrnehmung ausüben, ohne dass wir berechtigt wären, dieselbe auf Rechnung der Sinnestäuschung zu setzen, womit ja eben besagt wird, dass dem Dinge nicht ausschliesslich eine bestimmte, auf alle gleichmässig wirkende Qualität zukommt*).

Nicht viel besser steht es mit einem zweiten Einwurf, den Kolotes gegen Demokrit erhebt. Sein Satz, Farbe, Süsse,

*) Epikurs eigene Worte in c. 7 gehen natürlich nur bis *οὐ μᾶλλον οὖν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν χρῶμα ῥηθήσεται τῶν σωμάτων ἕκαστον.*

Zusammensetzung existirten nur durch subjective Annahme (*νόμῳ*), in Wahrheit gebe es nur eigenschaftslose Atome und den leeren Raum — streite mit der sinnlichen Wahrnehmung, und wer diesen Satz consequent durchführen wolle, der könne nicht einmal von sich selbst wissen, ob er lebe, oder todt sei. Epikur fusse zwar auch auf der Atomenlehre, behaupte aber nicht, dass die Qualitäten nur durch subjective Annahme existirten. Gerade dies aber, meint Plutarch, sei an Epikur zu tadeln, dass er auf halbem Wege stehen bleibe. Wer von den eigenschaftslosen Atomen, die blos Gestalt und Gewicht haben sollen, ausgehe, der müsse eben zu den Consequenzen Demokrits kommen, denn er könne schlechterdings die Qualitäten und ihren Ursprung nicht erklären. Wolle man aber Demokrits Consequenzen leugnen, dann dürfe man auch die Grundlage derselben, also die Atomenlehre, nicht bestehen lassen. Allerdings lassen auch Plato und Aristoteles das Gold aus dem Nicht-Golde, den Stein aus dem Nicht-Stein und so die übrigen Dinge aus den vier einfachen Grundelementen entstehen. Aber diese Elemente treten von vornherein mit bestimmten Qualitäten zur Hervorbringung der Dinge zusammen, ihre verschiedenen Mischungen geben verschiedene Producte. Dagegen sind die qualitätslosen Atome ohne alle hervorbringende Kraft, sie können nur in Ewigkeit aneinanderstossen, wie durch sie etwas entstehen soll, bleibt unbegreiflich.

Im weiteren werden nun die nicht minder ungerechtfertigten Angriffe des Kolotes auf Lehrsätze, oder vielmehr einzelne ohne Rücksicht auf den Zusammenhang betrachtete Sprüche des Empedokles und Parmenides, auf die Person und Lehre des Sokrates, Plato, Stilpo in ähnlicher Weise durchgenommen. Selbst zugegeben, dass Kolotes mit seinen

Einwürfen Recht hätte, so würde doch bei allen diesen falschen Lehren das menschliche Leben immer noch bestehen können. Aber Kolotes zeigt in seiner ganzen Polemik deutlich seine grobe Unwissenheit und leichtfertige Oberflächlichkeit, die ihn sogar an den Lehren der Cyrenaiker und Akademiker Punkte bestreiten lässt, die sich doch, wenn sie nur richtig verstanden werden, gerade ebenso in Epikurs Schriften wiederfinden. Wenn Kolotes am Schlusse seines Buches sagt: »diejenigen, welche Gesetze und gesetzliche Einrichtungen begründeten, welche Regiment und Obrigkeiten in den Staaten einsetzten, haben dem Leben zu grosser Sicherheit und Ruhe verholfen, und es von Aufregung befreit: und wenn Jemand dies aufhebt, so werden wir das Leben der Thiere führen, und der einzelne wird seinen Nachbar so gut wie auffressen« — so hat er damit eigentlich nur über sich selbst den Stab gebrochen, ganz abgesehen davon, dass auch, wenn die Gesetze aufgehoben würden, und nur die Lehren eines Parmenides, Sokrates, Heraklit und Plato übrig blieben, man noch lange nicht genöthigt wäre zum thierischen Leben herabzusteigen. Denn man wird sich dann immer noch vor dem Schlechten fürchten und wird um des Guten willen die Gerechtigkeit ehren, man wird glauben an den Göttern gute Herrscher, an den Daemonen Wächter unsres Lebens zu haben, man wird die Tugend nicht um alles Gold der Erde preisgeben, man wird freiwillig aus vernünftiger Ueberzeugung das thun, was man jetzt nur unfreiwillig um des Gesetzes Willen thut. Aber gerade die Epikureer sind es, welche die bestehende Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufheben, und wie ihnen mit Recht vorgeworfen wird, die Menschen zum thierischen Leben zurückführen. Denn sie erheben die sinnliche Lust zur alleinigen Richtschnur unsres Handelns, sie lassen die Tugend nur gelten, soweit Vergnügen mit ihr verbunden ist, sie leugnen die Vorsehung der Götter, im Grunde auch deren Existenz, deren Annahme doch für alle Gesetzgeber die stillschweigende Voraussetzung ist, vor allen Dingen verwerfen sie alles Leben für die Oeffentlichkeit und jede politische Thätigkeit, sie lachen und spotten gerade über die Männer am meisten, die sich in dieser Hinsicht ausgezeichnet haben, Metrodor spricht von den eitlen Bestrebungen eines Lykurg und Solon, zu denen sich einige Weise aus einem Uebermass von Stolz hätten hinreissen lassen, Epikur selbst giebt auf die Frage, ob der Weise etwas thun wird, was ihm die Gesetze untersagen, wenn er weiss, dass er es unbemerkt thun kann, die Antwort, es sei nicht leicht, darauf eine einfache Antwort zu geben, und ermahnt in einem Schreiben den Idomeneus, nicht als Sclave der Gesetze und Meinungen zu leben, in sofern sie nicht allzunahe durch einen Schlag sich fühlbar machen und somit lästig werden, woraus sich deutlich ergiebt, dass er nicht sowohl mit den Gesetzgebern, als mit den Gesetzen selbst im Streite liegt.

In ähnlicher Weise wie in der Schrift gegen Kolotes, wird auch in der Schrift non posse suaviter in der Einleitung an Epikur und Metrodor zunächst ihr massloses Schimpfen und Verunglimpfen der edelsten, besten Philosophen gerügt, so dass, wenn auch alles andre bei ihnen weise wäre, sie doch durch diese Schmähungen und Vorwürfe als von der Weisheit weit entfernt sich zeigen. Denn Neid und Eifersucht, die aus Schwäche ihren Verdruss nicht bergen kann, steht ausserhalb des göttlichen Reigens.

Nun glauben die Epikureer, das Gute nach seiner Be-

ziehung auf den Magen und alle andren Poren des Fleisches, durch welche Lust und nicht Schmerz in den Körper eindringt, bestimmen zu müssen. Alle schönen und weisen Erfindungen, sagt Metrodor, sind wegen der Lust des Magens und der darauf bezüglichen guten Hoffnung vor sich gegangen. Man bemerkt sofort, dass die Epikureer hiermit eine sehr kümmerliche, faule und unsichere Grundlage des Guten aufstellen. Denn dieselben Poren, durch welche sie die Genüsse einführen, sind auch für die Schmerzen geöffnet, und, was wichtiger ist, der Körper nimmt nur mit wenigen Theilen Lust, mit allen aber Schmerzen auf. Auch ist die Lust momentan, sie kommt und schwindet wie ein leichtes Lüftchen, der Schmerz aber ist oft anhaltend und erstreckt sich über den ganzen Körper, und lässt sich oft nur mit Mühe durch andere, grössere Schmerzen vertreiben. Ueberhaupt ist der Körper von Natur zu einem angenehmen Leben gar nicht recht eingerichtet. Anstrengungen kann er weit mehr ertragen als Genüsse, gegen jene hat er Kraft und Stärke, in diesen ist er schwach und leicht übersättigt. Uebrigens gestehen die Epikureer selbst zu, dass das Angenehme des Fleisches gering, oder vielmehr von geringer Dauer sei, wenn anders Aussprüche einen Sinn haben, wie von Metrodor »oftmals haben wir vor den Genüssen des Leibes ausgespieen« — oder von Epikur selbst: »der kranke Weise lacht oft über das Unmass seiner körperlichen Krankheit.« Wenn sie nun als das Ziel der Lust das Beseitigen des Schmerzes hinstellen, und dann dies Ziel vom Körper auf die Seele übertragen, so ist dies an sich soweit ganz schön. Aber doch versichern sie wieder, die Seele könne sich nur über die gegenwärtigen, oder zu erwartenden Genüsse des Körpers freuen, und hierin

bestehe ihr Gut. Daraus ersieht man, dass sie die Seele gleichsam nur als ein Auskunftsmittel gebrauchen, da ihnen der Körper für ihr ausgesprochenes Ziel zu ungenügend erscheint. Nun aber hat die Seele von dem Genusse nur die Erinnerung. Der Weise, sagen sie, hat in seiner Erinnerung deutliche Vorstellungen und Bilder der Genüsse. Aber wenn der wirklich vorhandene Genuss ein geringer war, so kann die Erinnerung daran gewiss kein grosser Genuss sein, die ja nichts als ein abgeblasstes Schattenbild der Wirklichkeit, höchstens ein Stachel zu weiteren Begierden ist. Und so kommen sie schliesslich auf einem Umwege wieder zum wirklichen, materiellen Genusse zurück, und es ist ein ungelöster Widerspruch, wenn sie behaupten, das Wohlbefinden des Leibes sei der Ausgangspunkt der geistigen Freude, dann aber, wenn sie sich in Leiden und Krankheit befinden, sich freuen und scherzen wollen. Von einer zuverlässigen Hoffnung kann dabei gar keine Rede sein, da man sich auf das Befinden des Leibes noch viel weniger verlassen kann, als auf die Beständigkeit des Wetters. Man kann hier die Epikureer mit ihren eigenen Worten schlagen. Wenn sie sagen, dass die ungerechten Menschen und Uebelthäter unglücklich und stets voller Furcht leben, denn selbst wenn ihre böse That verborgen bleibt, so können sie doch unmöglich fest darauf bauen, dass sie verborgen bleibt, die stete Furcht vor der Zukunft lässt sie also zur Freude an der Gegenwart nicht kommen, — so passt das auf sie selbst: der Körper kann sich eine Zeit lang wohl befinden, aber man kann nie fest auf den Bestand dieses Wohlbefindens bauen, so können sie also aus steter Furcht vor der Zukunft zu der gewünschten festen Hoffnung in Betreff derselben nie gelangen.

Abgesehen aber davon, dass die Grundlage des glücklichen Lebens, welche die Epikureer aufstellen, unzuverlässig und unbeständig ist, so ist sie auch ganz verächtlich und unbedeutend. Der Gegenstand der Freude und das Gute, sagt Metrodor, besteht lediglich in dem Vermeiden des Uebels. Dies stimmt mit Epikur, welcher sagt, die Natur des Guten geht hervor aus der Flucht des Uebels, und der angenehmen Erinnerung daran, dass sie gelungen sei. Nur ein grosses Uebel, dem man entronnen ist, erzeugt grosse Freude. Danach wird aber das Gute zu einem rein negativen Begriffe, und mit diesem Ziele Epikurs kann sich nur Jemand begnügen, der kein höheres Ziel kennt. Er und Metrodor freuen sich wie Sclaven und Gefangene, die den Fesseln entronnen sind und sich nun waschen und salben, die reine Freude eines freien Mannes aber gar nicht kennen. Wenn es unangenehm ist, an der Krätze zu leiden, oder Triefaugen zu haben, so ist es darum noch nichts besonderes, sich zu jucken und abzuwischen, und wenn es ein Uebel ist, Schmerz zu empfinden, sich vor den Göttern zu fürchten und vor den Schrecknissen des Hades in Angst zu gerathen, so ist das Loskommen davon noch nichts seliges und beneidenswerthes. Sie beschränken also den Begriff der Freude auf ein kleines und enges Gebiet, und machen das zum Endziel der Weisheit, was die Thiere von selbst haben. Denn wenn es für die Schmerzlosigkeit des Körpers gleich ist, ob er durch sein Zuthun, oder ohne dasselbe von Natur frei von Schmerz ist, so ist es auch für die Ataraxie der Seele einerlei, ob sie durch ihr Zuthun, oder von Natur frei von Furcht ist, ja es liesse sich wohl behaupten, eine Seele, die von Natur der Furcht unzugänglich ist, sei die stärkere. Auch die Thiere

haben keine schlimmen Vorstellungen von den Göttern, keine Angst vor den Vorgängen nach dem Tode. Offenbar aber ist der besser daran, der überhaupt dem Aberglauben unzugänglich ist, also das Thier, als der Mensch, der sich von seinem Aberglauben erst durch Reflexion frei machen muss, und der, wenn er als Epikureer die Vorsehung leugnet, nun auch von den Göttern nichts gutes erwarten kann, so dass er etwa in dieser Hinsicht etwas vor den Thieren voraus hätte. Ebenso verhält es sich mit den Vorgängen im Hades. Weder die Epikureer noch die Thiere können von ihnen etwas gutes hoffen, der Furcht vor denselben ist aber offenbar das Thier weniger ausgesetzt, als welches gar keine Vorstellung vom Tode hat, als der Mensch, der durch sein Nachdenken zu dem Ergebniss gelangt, dass der Tod uns nichts angeht. Aber wenigstens so lange er über ihn nachdenkt, geht er ihn etwas an.

Ueberhaupt aber sind die Vergnügungen der Seele über das fleischliche Wohlbefinden entweder an sich nicht der Rede werth, oder wenn sie wirklich in hervorragender Weise stattfinden, so sind sie abgesehen von ihrer Eitelkeit und Unselbständigkeit obenein gemein und schamlos. Es sind ja eigentlich immer nur körperliche Genüsse, die der Seele ein vorübergehendes Lächeln abgewinnen. Die wahren Genüsse der Seele sind rein, ohne alle Beimischung, ohne Reue und Vorwürfe, wirklich geistig und dem Wesen der Seele entsprechend, hervorgegangen aus dem theoretischen, nach Erkenntniss strebenden, oder dem auf edle praktische Thätigkeit gerichteten Denken. Solche Genüsse gewährt die Beschäftigung mit der Geschichte oder den Phantasiegebilden der Dichter, überhaupt die wissenschaftliche Beschäftigung und

das Studium — aber davon wollen die Epikureer nichts wissen, ja sie warnen geradezu davor. Und doch nimmt die Empfänglichkeit für sinnliche Genüsse, wie sie selbst wohl wissen, mit den Jahren ab, daher sich der greise Epikureer kümmerlich mit der Erinnerung an frühere Genüsse behelfen muss, über diese geistigen Genüsse dagegen hat die Zeit keine Macht. An Musikaufführungen und Theatervorstellungen soll zwar auch nach Epikur der Weise wie Jedermann Gefallen finden, aber theoretischen Untersuchungen über die Musik, sowie den philologischen Forschungen der Kritiker*) soll man aus dem Wege gehen, ja Epikur verbannt sogar jede ernste Unterhaltung von den Gastmälern. Seine Anhänger haben offenbar allem Schönen einen unversöhnlichen Krieg geschworen, nichts ehrwürdiges und reines wollen sie gelten lassen, nichts, dem keine körperliche Lust beiwohnt. So verthieren sie die Seele. Wie thöricht ist es aber, wenn der Mensch aus Leib und Seele besteht, zwar dem Leibe sein eigenthümliches, naturgemässes Gut zu lassen, der Seele aber nicht, sondern sie zu einem müssigen Zuschauen, zu einer blossen Mitfreude bei den Freuden des Körpers zu verdammen, ohne ihr eine eigne, selbständige Quelle der Freude zu lassen. Da mussten sie entweder geradezu den Menschen rein im Materiellen aufgehen lassen und das Wesen der Seele streichen, oder wenn sie zwei verschiedene Naturen in uns bestehen liessen, auch jeder ihr besonderes Gut und Uebel lassen, was ihr zusagt und was ihr widerstrebt. Wie jeder Sinn seine eigenthümliche Sphäre hat, so muss doch auch der Sinn der Seele, der Verstand (νοῦς), seine eigenthümliche

*) Die Kritiker des Alterthums hatten es bekanntlich auch mit der aesthetischen Beurtheilung der Litteraturwerke zu thun.

Sphaere haben, die für ihn zu einer Quelle der Genüsse und Freuden wird.

Und die Genüsse der praktischen Thätigkeit. Die Epikureer sagen selbst, Wohlthaten erweisen sei angenehmer als Wohlthaten empfangen. Nun können zwar Wohlthaten auch in Worten bestehen, aber überwiegend bestehen sie doch, wie ja schon der Name besagt, in Thaten. Was musste es für Plato für ein Genuss sein, als Dio, sein Schüler, den Dionysius stürzte und Sicilien befreite, für Aristoteles, als es ihm beschieden war, seine in Trümmer gesunkene Vaterstadt wieder aufzubauen. Es waren dies aber auch ganz andere Wohlthaten, als sie Epikur seinen Freunden erwies, wenn er ihnen ab und zu einen Scheffel Weizen oder Graupen schickte. Alle wirklichen und grossen Freuden der Seele müssen von grossen und schönen Thaten ausgehen. Grosse und edle Menschen wenden sich gleichgültig und mit Verachtung von den sinnlichen Genüssen ab, in denen nach der Meinung der Epikureer das höchste Glück besteht. Wenn nun nach Epikur die Erinnerung an frühere Genüsse vom grössten Belang ist für ein angenehmes Leben, wie er denn selbst sagt, was ihm so leicht Niemand glauben wird, unter den Qualen der grössten Schmerzen und Krankheiten sei er aufrecht erhalten worden durch die Erinnerung an früher genossene Freuden, so ist zu sagen, dass die Erinnerungen an eigne, gute Thaten sich allerdings lebendig und kräftig erhalten. Epikur giebt selbst zu, dass der Ruhm eine Quelle des Genusses sein könne, und in seinen Schriften spreizt er sich mit einer ungemeinen Ruhmredigkeit, wacht bis zur Verleugnung des wahren Sachverhalts über der Originalität seiner Gedanken. Da ist es denn ein arger Widerspruch seiner

und seiner Anhänger, wenn sie aus Schwäche oder Weichlichkeit auf eine Wirksamkeit im öffentlichen Leben verzichten. Sie verzichten damit auf eine grosse Quelle der Genüsse. Und wenn berühmt sein angenehm ist, so ist unberühmt sein unangenehm; nichts ist aber ruhmloser als ohne Freunde, ohne Thätigkeit, ohne Gott im Sinnengenuss verloren ein träges Leben zu führen, ein Leben, wie es alle Welt der Secte der Epikureer zum Vorwurf macht. Und selbst wenn dieser Vorwurf unbegründet wäre, so würden doch immer ihre ausgesprochenen Grundsätze sie zu einem ruhm- und deshalb freudenlosen Leben verdammen.

Nun wissen sich die Epikureer noch besonders viel darauf zu Gute, dass sie durch Beseitigung der abergläubischen Vorstellungen von den Göttern, der Vorsehung und Mantik, den Menschen keine geringe Quelle der Freude, der ruhigen, muthigen Gemüthsstimmung eröffnet haben. Allein sie übersehen dabei, dass der Glaube an die Götter für die Menschen auch eine Quelle der Freude und des Frohsinns sein kann. Und wenn Epikur in seinen Briefen gegen diejenigen sich erhebt, welche beim Tode von Freunden alle Trauer, Thränen und Seufzer verbannt wissen wollen — eine apathische Schmerzlosigkeit sei das Ergebniss eines grösseren Uebels, der Herzlosigkeit und einer unbändigen Eitelkeit, es sei daher besser in Trauer zu gerathen und beim Zeus Thränen zu vergiessen, — so lässt sich gegen ihn sagen, der Atheismus, zu dem uns diejenigen bringen, welche Gott wie den Zorn, so die Liebe absprechen, sei ein nicht geringeres Uebel als Herzlosigkeit und Eitelkeit. Es ist besser, unsre Vorstellung von den Göttern ist mit etwas Scheu und Furcht gemischt, als dass wir zugleich mit ihnen auch unsre Hoffnung auf die Gottheit und die Liebe derselben gegen uns, sowie die daraus hervorgehende Zuversicht bei vorhandenen Gütern und eine Zuflucht zu ihr im Unglück beseitigen. Freilich muss man seine Vorstellungen von der Gottheit von Aberglauben befreien, aber wenn das unmöglich ist, muss man deshalb nicht zugleich auch den Glauben an die Götter ausrotten. Und dieser Glaube ist an sich keineswegs furchtbar und schreckhaft. Aber es giebt für gewisse Leute eine Furcht vor den Göttern, die sicherlich besser ist als das Freisein von dieser Furcht. Sie fürchten nämlich Gott wie einen gegen die Guten gnädigen, gegen die Bösen zornigen Herrscher, und diese eine Furcht befreit sie vom Unrechtthun, veranlasst sie die ihnen inwohnende Schlechtigkeit zu bändigen und zu unterdrücken, und befreit sie damit zugleich von grösserer Unruhe, wie sie denen eigen ist, die der Schlechtigkeit freien Lauf lassen und dann in Furcht und Reue gerathen. Bei der grossen Menge ist die Ehrfurcht vor den Göttern allerdings mit abergläubischen Vorstellungen gemischt, aber selbst diese falsche, abergläubische Furcht vor den Göttern ist immer noch mit unzähliger Hoffnung und Freude verbunden, sie fleht und erwartet immer noch Glück und Segen von den Göttern. Und kann es wohl einen angenehmeren Aufenthalt, eine angenehmere Zeit geben, als wenn man sich in den Heiligthümern der Götter an ihren Festen, an heiligen Aufzügen, Opfern und Weihen betheiligt? Hier in der gewussten Nähe des Gottes legt die Seele Trauer, Furcht und Sorgen ab, sie überlässt sich der Freude bis zu Scherz und Ausgelassenheit. Aber freilich diese Freude empfindet man nur, wenn man an die Götter und ihre Vorsehung glaubt. Denn wo die frohe Hoffnung und der Glaube an die

gnädige Anwesenheit des Gottes und daran, dass er unsre Gaben mit Dank entgegennimmt, fehlen, da bleibt blos Essen und Trinken, eine todte Ceremonie, der man sich aus Furcht vor der Menge accomodirt, ein Thun übrig, das in Widerspruch steht mit der inneren Einsicht. Und gerade die Epikureer trifft der Vorwurf einer solchen feigen Accomodation.

Ausser den Bösen und der ungebildeten, abergläubischen Menge giebt es aber noch eine dritte Art von Gottesverehrern, die im Besitz geläuterter Vorstellungen mit wahrhafter Frömmigkeit Gott für das Princip alles Guten, den Vater alles Schönen halten, der Böses weder thun, noch leiden kann. Er ist gut und deshalb frei von Neid, Furcht, Zorn, Hass, vielmehr seinem Wesen nach hülfreich und liebevoll. Und wie der grosse Zeus, der im Himmel seinen geflügelten Wagen lenkt und das Weltall ordnet und leitet, sind auch die anderen Götter. Und mit diesen Göttern sind die guten Menschen befreundet. Unter Freunden aber ist alles gemein, und so muss es einem Freunde der Götter nothwendig gut gehen, nothwendig muss aber auch ein vernünftiger und gerechter Mensch ein Freund der Götter sein, und das Bewusstsein den Göttern lieb und werth zu sein, ist für ihn die Quelle der reinsten und edelsten Freude. »Diese alles wissenden und alles könnenden Götter« sagt Hermogenes »sind mir so befreundet, dass ich in Folge ihrer Fürsorge für mich weder des Nachts noch bei Tage, wohin ich mich auch wenden, was ich auch thun mag, ihnen verborgen bin und in Folge ihrer Allwissenheit deuten sie mir auch an, welches der Verlauf der einzelnen Dinge sein wird, indem sie mir Boten schicken, Vorzeigen, Träume, Vögel.« Diese fröhliche Zuversicht auf die Güte der Götter, auf das Gute, das sie uns erweisen, gewährt Freude, Trost und Muth. Der Leugner der Vorsehung dagegen kennt als einzige Erlösung von den Leiden nur die gänzliche Vernichtung, das Eingehen in ein trostloses Nichts.

Was endlich die Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode, von dem Gericht und den Strafen im Hades anlangt, so ist die Furcht davor den schlechten und ungerechten Menschen nur heilsam. Sie werden sich deshalb vor schlechten Handlungen in Acht nehmen und in Folge dessen ein angenehmes und ruhiges Leben führen, da sie sich dann auch vor keiner göttlichen Strafe schlechter Handlungen zu fürchten haben. Für die Mehrzahl der Menschen aber überwiegt doch die Hoffnung auf ein ewiges Leben, die Sehnsucht nach dem Dasein, die so alt und mächtig ist, mit ihren Annehmlichkeiten bei weitem jene kindische Furcht. Würden sie ja doch für ihre abgeschiedenen Lieben irgendwelche und selbst traurige Fortexistenz der gänzlichen Vernichtung vorziehen. Und gerade in der Möglichkeit einer derartigen Vernichtung besteht das eigentlich Schreckhafte des Todes. Mit den sonstigen fabelhaften Schrecknissen können sie sich durch gewisse Weihen und Sühnungen abfinden, die ihnen die Aussicht auf einen freudigen Zustand in der Unterwelt eröffnen. Epikurs Lehre dagegen von der gänzlichen Vernichtung der menschlichen Seele schneidet ihnen alle und jede Hoffnung ab, und lässt ihnen nur ein kurzes Leben ohne Werth und Gehalt. Die guten und frommen Menschen endlich haben gar keine Furcht vor dem Tode, denn sie erwarten im jenseitigen Leben nur schöne, göttliche Zustände. Sie gedenken in ihm den Siegespreis für ihr diesseitiges Leben zu empfangen und fühlen sich durch diese Hoffnung wunderbar zur Tugend ge-

stärkt. Dort hoffen sie auch diejenigen in gerechter Vergeltung bestraft zu sehen, die hier mit Reichthum und Macht Missbrauch trieben, und die besseren Menschen thöricht verlachten. Dort erst, glauben sie ferner, werde die Seele frei von des Körpers hemmenden Fesseln ihr wahres Leben empfangen und zum vollen Schauen der Wahrheit und des Seienden gelangen, das ihr hier immer nur wie durch einen Schleier vergönnt war. Dort können sie hoffen mit allen denen wieder zusammen zu treffen, die ihnen im Leben lieb und theuer waren und in den Tod vorangegangen sind. Auch auf diese süsse Hoffnung muss Epikur verzichten. Freilich sagt er, die Erinnerung an einen gestorbenen Freund ist durchaus angenehm, aber ihm ist ja von dem Freunde selbst nur eine mehr und mehr sich verflüchtigende Erinnerung geblieben. Wer den Tod für den Anfang eines anderen, besseren Lebens hält, der hat, wenn es ihm gut geht, noch grösseres Wohlbefinden zu erwarten, in mislicher, unglücklicher Lage dagegen die Hoffnung auf ein dereinstiges besseres Loos, und wird durch diese Hoffnung gestärkt, seine gegenwärtigen Leiden leichter ertragen. Der Epikureer dagegen, für den mit dem Tode die völlige Vernichtung der Existenz eintritt, stellt dem Glücklichen den Verlust seines Glückes in Aussicht, dem Unglücklichen schneidet er die wenn auch ungewisse Hoffnung auf ein besseres Loos völlig ab, seine Lehre ist also in der That für die Glücklichen noch lästiger als für die Unglücklichen. Und wenn Epikur sagt, der Gedanke von der Auflösung der Seele hebe die Furcht vor dem Tode und seinen unzähligen Leiden auf und gebe daher dem Geiste eine beständige und angenehme, ruhige Stimmung, so ist zu fragen, ob es nicht traurig ist, durch diesen Gedanken der

Hoffnung auf unzählige Freuden verlustig zu gehen, und ob nicht der Gedanke an den bevorstehenden Verlust aller Güter eine fortdauernde Quelle der Betrübniss sein muss. Kann man gegen diesen Gedanken in der Aussicht auf völlige Vernichtung und eine ewige Bewusstlosigkeit, gegen die sich unser Wesen mit aller Gewalt sträubt, einen Trost finden? Vielmehr muss diese Aussicht jeden Genuss eines gegenwärtigen Gutes verbittern und vernichten. Und wenn nun vollends, wie Epikur lehrt, für die meisten Menschen der Weg zum Tode durch Schmerzen führt, so verschwindet jeder Trost für die Todesfurcht, da der Tod durch Leiden zum Verlust der Güter führt.

So ergiebt sich denn, dass Epikur in Folge seines Satzes, dass die menschliche Natur kein grösseres Gut als das Vermeiden des Leidens kennt, dieselbe auf ein ganz kleines und unreines Gebiet der Freude der Seele über das Fleisch beschränkt, indem er die freudige Aussicht auf ein ewiges Leben vernichtet, dass er alle Hoffnung auf die Huld der Götter uns abschneidet, und im theoretischen Leben der Seele die Liebe zum Studium, im praktischen die Liebe zur Ehre abschwächt.

ZWEITES CAPITEL.

Soweit Plutarchs Polemik gegen Stoiker und Epikureer. Aus ihr erkennen wir in ihm einen Idealisten vom reinsten Wasser. Daher befand er sich den Stoikern gegenüber immer noch auf einem gleichen Boden der Anschauung und ist zu einer gewissen Anerkennung ihrer Lehre bereit. Nur wurzelte seine Ethik auf einer ganz anderen psychologischen,

schliesslich auch metaphysischen Grundlage als die Stoische, daher sein Gegensatz zu diesen Philosophen, denn was er sonst an ihnen tadelt, bezieht sich auf Aeusserlichkeiten und einzelne Behauptungen. Von Epikur dagegen trennt ihn eine tiefe, unübersteigliche Kluft. In seiner Lehre sah er einen oberflächlichen, trostlosen Materialismus, der zu platten Consequenzen führte. Epikurs Pessimismus war ihm unverständlich und seiner ganzen mild und heiter gestimmten Persönlichkeit zuwider. Sein frommer, tief religiöser Sinn führte ihn vom Atheismus Epikurs und dem Pantheismus der Stoa zurück zum Platonischen Theismus. Der, wie wir bereits sahen, von ihm hochverehrte Plato gab ihm die ontologischen und psychologischen Grundlagen seiner eignen Weltanschauung. Mit der Frage aber, woher es denn eigentlich gekommen, dass in der Philosophie seit Plato neue Systeme aufgestellt worden, scheint er sich nicht beschäftigt zu haben, wenigstens finden wir in seinen Schriften keine Antwort auf dieselbe, so wenig allerdings wie bei irgend einem andern alten Philosophen.

Plutarch hat aber von Plato nicht blos allgemeine Anregungen empfangen, einzelne Sätze und Ansichten entlehnt, sondern er ist in das Ganze seiner Philosophie eingedrungen und hat ihm wirklich tiefe Studien zugewandt, so dass er mit vollem Rechte den Namen eines Platonikers verdient. Dies beweist uns nächst seinen Platonischen Fragen*) und einigen Abschnitten der Tischgespräche hauptsächlich seine gehalt-

*) Ganz ohne Grund spricht Stallbaum zu Plat. de rep. VI p. 509 D von einem auctor quaestionum Platonicarum, quae sub Plutarchi nomine circumferuntur. Sie haben ganz offenbar denselben Verfasser wie die Psychogonie.

reiche Schrift über die Schöpfung der Weltseele im Platonischen Timaeus, durch welche die Leser Plato's nicht wenig im Verständniss einer der dunkelsten Partieen dieses schwierigen Buches gefördert werden.

Die Platonischen Fragen zerfallen in zehn unter sich nicht weiter zusammenhängende Abschnitte von mässigem Umfange, von denen sich fünf mit schwierigen Aussprüchen Plato's im Timaeus, zwei mit desgleichen in der Republik, je eine mit Stellen des Theaetet, Phaedrus und Sophista beschäftigen. Der Inhalt dieser Abschnitte ist ungefähr folgender:

Im Theaetet p. 150 C sagt Sokrates, der Gott habe ihm befohlen, bei anderen Hebammendienste zu verrichten, aber verboten, selbst etwas zu erzeugen. Da Sokrates hier den Namen Gottes anwendet, so darf man seinen Ausspruch nicht als eine rein scherzhafte, ironische Wendung nehmen. Verstand hier Sokrates unter dem Gotte seine eigene Natur, seine geistige Anlage, oder meinte er wirklich, dass eine göttliche Eingebung seines Daemoniums ihm diese Art der Philosophie angerathen, deren Aufgabe überwiegend in der Kritik und Widerlegung fremder Ansichten und der Beseitigung fremder Irrthümer bestand.*) Bei Erreichung dieses Zweckes konnte es ihm aber nur dienlich sein, wenn er selbst als ein im Verein mit andern nach der Wahrheit suchender, nicht als ein bereits im Besitz einer bestimmten Meinung befindlicher auftrat. Denn letzteres raubt dem Betreffenden die Unbefangenheit der Kritik, dann geht er eben mit vorgefasster Meinung an die Beurtheilung fremder Ansichten heran, es

*) de curios. c. 2 wird als Zweck der Sokratischen Philosophie angegeben, die eignen Fehler zu erkennen und von ihnen frei zu werden.

wird ihm sogar schwer, diese auch nur vollständig zu verstehen. Wenn nun ferner der Mensch nichts erkennen kann, so war es ganz richtig, dass der Gott dem Sokrates verbot, selbst falsche und irrige Meinungen aufzustellen. Wenn es aber eine Wissenschaft des Wahren giebt, und das Wahre nur eins sein kann, so ist es schliesslich gleich, ob man die Wahrheit selbst gefunden hat, oder die von anderen gefundene sich aneignet. Sokrates war bei seinen Untersuchungen mit andern jedenfalls auf dem richtigen Wege die Wahrheit, wenn sie überhaupt gefunden werden kann, zu finden, und er war eben durch seine Freiheit von Vorurtheilen in diesem Falle mehr als andre geeignet, sie aufzunehmen. Wer nicht selbst Kinder hat, der wird gewiss den besten an Kindes statt annehmen. Vielleicht aber ist der Ausspruch so zu verstehen, dass das, was gewöhnlich Wissenschaft heisst, nichtig ist. Damit, sagte der Daemon, sollte sich Sokrates nicht befassen, die wahre Weisheit aber, die sich mit dem Göttlichen und Intelligibeln beschäftigt, welche Sokrates als Erotik bezeichnete, die wird nicht von Menschen hervorgebracht noch erfunden, sondern der Mensch gelangt auf dem Wege der Wiedererinnerung zu ihr. Deshalb lehrte Sokrates nichts, sondern regte die Jünglinge blos an und lockte die angebornen Begriffe aus ihnen heraus. Das nannte er eben seine Maieutik, welche kein Wissen an die Zuhörer von aussen heranbringen, sondern zeigen wollte, dass es bereits in ihnen sei, aber unvollkommen, verworren, und deshalb eines Beförderers und Unterstützers bedürftig.

In welchem Sinne hat Plato im Tim. p. 25 C den höchsten Gott Vater und Schöpfer aller Dinge genannt? Werden durch diese Bezeichnung in der Schöpfung die erzeugten

Götter und Menschen als beseelte, vernünftige Wesen von den unvernünftigen und unbeseelten geschieden? Oder ist der Ausdruck Vater eine reine Metapher, um Gott als Urheber der Welt zu bezeichnen? Oder ist zwischen Vater und Schöpfer (ποιητής, also Verfertiger) ein Unterschied? Der Vater ist der Erzeuger, als solcher natürlich auch Schöpfer, denn Zeugung ist Schöpfung von etwas beseeltem. Das Werk eines blossen Schöpfers oder Verfertigers steht demselben getrennt gegenüber, das Erzeugte dagegen bleibt mit dem Erzeuger verbunden, es ist ein Theil seines Wesens in ihm enthalten. Nun ist die Welt kein bloses zusammengesetztes Machwerk, sondern hat Leben und Göttlichkeit in sich, die Gott von sich auf die Materie übergehen liess, folglich wird er mit Recht als Vater und Schöpfer derselben bezeichnet. Noch richtiger wird aber die Platonische Ausdrucksweise wohl so verstanden: die Welt besteht aus Leib und Seele. Der Leib ist nicht von Gott erzeugt, sondern aus der durch ihn geformten Materie hervorgegangen. Die Seele dagegen, die Antheil hat an Geist, Vernunft und Harmonie, ist nicht blos ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, nicht blos durch ihn, sondern auch von ihm und aus ihm entstanden. Demnach würde Gott der Vater der Welt genannt als Erzeuger der Seele, Schöpfer der Welt aber als Bildner ihres Leibes.

Merkwürdig ist die dritte Frage im Anschluss an de rep. VI p. 509 D, weil hier Plutarch einer anderen als der von den neueren Herausgebern der Republik adoptirten Lesart sich anschliesst. Er lässt hier den Plato das Universum wie eine Linie in zwei ungleiche Theile theilen, dann wieder jeden Theil nach demselben Verhältniss in zwei Theile. Diese

beiden Theile sind das Intelligible und das Sinnlich-Wahrnehmbare. Plutarch las also an der betreffenden Stelle ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν εἰς ἄνισα τμήματα, eine Lesart, welche auch in den darauf bezüglichen Scholien als in einigen Handschriften vorhanden erwähnt und von Proclus ad rem publ. p. 431, 10 anerkannt wird, und deren Richtigkeit von Schleiermacher vertheidigt und wenigstens für ἄνισα auch von Schneider wegen ihrer handschriftlichen Autorität behauptet ist im Gegensatz zu Stallbaum, der blos ἴσα gelesen haben will. Es kann nicht dieses Ortes sein die Lesart der Platonischen Stelle endgültig festzustellen. Plutarch wirft nun die Frage auf, weshalb Plato das Universum in ungleiche Theile getheilt, und welcher Theil, das Intelligible oder das Sinnlich-Wahrnehmbare, grösser sei, worüber sich Plato nicht geäussert habe. Auf die erste Frage erhalten wir im folgenden keine Antwort, hinsichtlich der zweiten aber entscheidet sich Plutarch dahin, dass das Intelligible der grössere Theil sei, während man allerdings beim ersten Anblick geneigt sei das Sinnliche wegen seiner Menge, seiner Mannigfaltigkeit und räumlichen Ausdehnung, seines Hervorgehens aus der räumlich unbegrenzten Materie für den grösseren Theil zu halten. Dennoch aber habe man sich wohl für das Intelligible zu entscheiden, hauptsächlich deshalb, weil es das die Materie und Sinnenfällige umfassende sei, das Umfassende aber stets grösser sei als das Umfasste.

Nach Platonischer Lehre wird die Seele als älter bezeichnet als der Körper; sie wird als Ursache seines Entstehens und als sein Princip hingestellt. Und doch sagt Plato andrerseits, es würde keine Seele ohne Körper, keinen Geist ohne Seele geben, die Seele sei im Körper, der Geist in der Seele.

Liegt in diesen beiden Lehren nicht ein Widerspruch, indem im ersten Falle die Seele als das prius, im zweiten aber Leib und Seele als coexistirend genommen werden? Plutarch dachte hier jedenfalls an die Stelle im Tim. p. 30 B, wo es heisst, Gott fand in seiner Ueberlegung, dass unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen nie ein Unvernünftiges schöner sein würde als ein Vernünftiges, beide in ihrer Totalität betrachtet, dass aber Vernunft ohne Seele keinem Dinge zu Theil werden könne. In Folge dieser Ueberlegung setzte er den Geist in die Seele, die Seele in den Körper und zimmerten so das All zusammen. Dass dadurch nicht die Seele als die später gebildete bezeichnet werden solle, wird von Plato p. 34 C ausdrücklich hervorgehoben. Plutarch beseitigt den scheinbaren Widerspruch so, dass er sagt, man habe zwischen dem gestaltlosen Körper, der Materie, und dem gestalteten zu unterscheiden. Die vernunftlose Seele und der gestaltlose Körper seien von Ewigkeit coexistirend, beide unerschaffen. Aber sobald die Seele durch die Vernunft zum Bewusstsein kam, gestaltete sie den gestaltlosen Körper der Materie, den sie vorfand, zu einem geformten und folgsamen Körper, der nun als solcher eben durch die Seele sein Dasein hat.

Plato lässt im Tim. p. 53 D ff. die geradlinigen Körper und Figuren aus den beiden Principien des gleichschenkligen und ungleichseitigen Dreiecks hervorgehen. Es giebt aber auch runde Körper und Figuren, des Sphaeroids gedenkt Plato selbst, warum giebt er nun über deren Ursprung nichts an? Einige vermuthen, er habe das Dodekaeder, welches er für die Erschaffung des Ganzen zu Grunde legte, als Princip der kugelförmigen Körper betrachtet. Es lässt sich aber auch die krumme Linie erst als eine spätere Veränderung der

geraden Linie betrachten, so dass es nicht nöthig war, ein besonderes Element für die runden Körper anzusetzen. In der That kömmt auch in Wirklichkeit eine vollkommen runde Figur nicht vor, immer besteht sie aus unendlich kleinen, geraden Linien, daher ist die wahre Kugelform kein Element eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers, sondern das Element der Seele und des Geistes, denen auch Plato die Kreisbewegung zuertheilt.

Im sechsten Abschnitt wird die Frage aufgeworfen, weshalb im Phaedr. p. 246 D gesagt sei, dass die Natur des Flügels, durch welche das Schwere nach oben geführt wird, von dem Körperlichen am meisten Antheil habe am Göttlichen*)? Die Fassung dieser Frage ist znnächst für die Kritik der Platonischen Stelle von Wichtigkeit. Denn hier heissen die Worte nach der handschriftlichen Ueberlieferung: *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ. κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχή. τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα.* Heindorf hat hier *ψυχή* für ein Glossem erklärt, und sich zur nachträglichen Unterstützung seiner Ansicht auch auf vorliegende Plutarchische Stelle berufen, aus der unzweifelhaft hervorgeht, dass Plutarch *ψυχή* in seinem Texte nicht gefunden hat. Seinem Vorgange haben sich die meisten neueren Herausgeber des Plato angeschlossen. An der Autorität Plutarchs scheitert wohl auch Schleiermacher's Conjectur *ψυχῇ*, der die ganze Stelle sprachlich falsch übersetzte und falsch verstand, dessen Conjectur aber mit

*) Für *τοῦ θεοῦ* ist *τοῦ θειου* zu lesen.

einer andern Auslegung neuerdings an Stallbaum einen Vertheidiger gefunden hat. Die Antwort anlangend, so meint Plutarch, es sei die Rede von der Liebe, die Liebe sei auf körperliche Schönheit gerichtet, die Schönheit aber erregt durch ihre Aehnlichkeit mit dem Göttlichen die Seele und bringt sie zur Erinnerung. Vielleicht aber sei es einfacher unter dem Flügel das Denkvermögen der Seele zu verstehen, das Plato auch das Vermögen des Göttlichen und Himmlischen nenne, durch welches die Seele von den niedrigen, vergänglichen Dingen empor geführt wird.

Der siebente Abschnitt giebt im einzelnen den physikalischen Nachweis für die Richtigkeit der Platonischen Behauptung im Tim. p. 80, dass die Erscheinungen bei den Schröpfköpfen, beim Schlucken, beim Hinwerfen schwerer Körper, beim Fliessen des Wassers, bei den Blitzen, bei der Anziehung des Bernsteins und des Magnets, endlich beim Einklang der Töne aus dem Gegendruck der Bewegung zu erklären seien, da es nirgends einen leeren Raum gebe. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass die von Plutarch gegebenen Erklärungen sammt und sonders ungenügend sind.

Wichtiger für uns ist die achte Frage, was es mit der Stelle im Tim. p. 41 D ff. auf sich habe, wonach die Seelen auf die Erde, den Mond und die übrigen Organe der Zeit gesät werden. Wieso wird denn die Erde ein Organ der Zeit genannt? So heissen Sonne, Mond und die Planeten, weil sie sich bewegen. Denkt also Plato hier auch die Erde als sich bewegend, wie späterhin Aristarch und Seleukus? Allein dies stände in Widerspruch mit andern Stellen des Philosophen, wonach die Erde den unbewegten Mittelpunkt des Weltalls bildet. Da ferner die Sterne wiederholt von Plato Organe

der Zeit genannt werden, so könnte man auch an dieser Stelle mit einer Aenderung von *χρόνου* in *χρόνῳ* die Worte *τὰ ἄλλα ὅσα ὄργανα* von den organischen Körpern verstehen, in welche die Seelen im Laufe der Zeit ausgestreut werden. Man habe indes vielmehr anzunehmen, dass die Erde als Organ der Zeit bezeichnet sei, weil eben erst durch ihr Beharren an einem Orte das Auf- und Untergehen der sich bewegenden Gestirne und somit Tag und Nacht, als Grundmass der Zeit ermöglicht werde. Daran aber, heisst es im weiteren, dass die Sonne, ein so vornehmer Gott, ebenso wie Mond und Sterne als zur Unterscheidung der Zeit geschaffen bezeichnet werde, könne nur der Anstoss nehmen, der keinen richtigen Begriff von dem metaphysischen Werth und der Bedeutung der Zeit habe.

Auf Rep. IV p. 443 D bezieht sich die neunte Frage. Plato vergleicht daselbst den Einklang der drei Seelenvermögen mit der Harmonie der Mese, Hypate und Nete. Es frägt sich, ob er dem *λογιστικόν* oder dem *θυμοειδές* bei dieser Vergleichung den Rang der Mese zuertheilt. Nach der natürlichen Ordnung würde das *θυμοειδές* in der Mitte stehen, auch stellt ja sonst Plato das *λογιστικόν* als das *ἡγεμονικόν* oben an. Aber richtig und entschieden im Sinne Plato's weist Plutarch hier dem *λογιστικόν* den Rang der Mese zu. Denn wie sich nach der Mese die Stimmung der beiden andern Seiten zu richten hat, so ist es gleichfalls der Zweck des *λογιστικόν*, die beiden andern Seelenkräfte auf ihr richtiges Mass zurückzuführen und eben dadurch den schönen Einklang hervorzubringen.

Der zehnte Abschnitt endlich behandelt die Frage, weshalb Plato im Soph. p. 262 sage, die Rede sei aus *ὀνόματα*

und *ῥήματα* gemischt. Kannte er keine weiteren Redetheile? Es wird hier wohl unter Rede der einfachste Satz verstanden, der eben nur aus Subject und Praedicat besteht. Wohlverstanden sage übrigens Plato, die Rede sei **aus** diesen Bestandtheilen gemischt, nicht **durch** sie. Diejenigen Wörter, durch welche diese Mischung zu Stande kommt, hat er übergangen. Conjunctionen, Artikel und Präpositionen sind an sich bedeutungslos, aus ihrer Mischung entsteht nie ein Satz. Häufig genug kann die Rede sie entbehren. Eigentliche Redetheile sind in der That nur Nomina und Verba. Das Pronomen sei offenbar eine Art Nomen. Das Participium sei eine Mischung aus Zeitwort und Hauptwort, an sich bedeutungslos. Von dem Adverbium ist in der Auseinandersetzung Plutarchs weiter keine Rede, sie werden eben mit zu den nominibus gerechnet. Denn höchst merkwürdiger Weise wird die Vermuthung ausgesprochen, die Präpositionen möchten lediglich *κόμματα* und *θραύσματα ὀνομάτων* sein: so sei *ἐμβῆναι* und *ἐκβῆναι* eine offenbare Synkope aus *ἐντὸς βῆναι* und *ἐκτὸς βῆναι*, *προγενέσθαι* aus *πρότερον γενέσθαι*, *καθίζειν* aus *κάτω ἵζειν*, und diese Composita werden daher ganz gleich gesetzt mit Bildungen wie *λιθοβολεῖν* und *τοιχωρυχεῖν* für *λίθους βάλλειν* und *τοίχους ὀρύσσειν*.

An diese Platonischen Fragen lassen sich noch drei Abschnitte aus den Tischgesprächen reihen. Symp. VII, 1 nämlich wird die Stelle im Tim. p. 70 besprochen, wo Plato bestimmt behauptet, das Getränk laufe durch die Lunge hindurch. Die Aerzte in Plutarchs Zeit verwarfen natürlich diese Annahme. Indes bemerkt und belegt dieser erstens, dass viele Leute in Plato's Zeit und noch später diese Ansicht getheilt hätten, und sucht sie merkwürdiger Weise auch noch that-

sächlich zu rechtfertigen. Bei einer Verwundung der Luftröhre könne man die Flüssigkeit nicht hinunterschlucken, sondern sie ströme aus derselben heraus, auch wenn der Schlund unverletzt geblieben sei. Zweitens sei Lungenentzündung mit heftigem Durst verbunden. Drittens hätten diejenigen Thiere, die keine oder eine nur sehr kleine Lunge haben, kein Bedürfniss zum Trinken. Viertens würde die Harnblase ganz überflüssig erscheinen. Diese gehe aber von der Lunge aus, und nehme die Flüssigkeit auf, wie die Eingeweide die feste Speise vom Magen. Deshalb habe auch der Harn an Farbe und Geruch durchaus keine Aehnlichkeit mit den festen Ausleerungen. Wir sehen schon hier bei Plutarch gewissermassen den Autoritätsglauben der späteren Neu-Platoniker vorspuken, welche eher alles andere zugeben, als die Möglichkeit, dass Plato sich geirrt haben könnte*). Uebrigens hat gerade Plutarchs Vertheidigung der Platonischen Ansicht dazu beigetragen, dass sich dieselbe in die neuere Zeit noch bis auf Harvey erhielt, worüber ich irgendwo eine Verweisung auf Sprengel-Rosenbaum Gesch. der Medicin, B. I, Th. 4, S. 450 ff. gefunden habe. Auch in der Schrift de Stoicorum repugnantiis c. 29 kömmt Plutarch auf diesen Punkt zu sprechen, wo er gegen Chrysipp, der in seinen *φυσικαὶ θέσεις* die Platonische Behauptung als ungereimt verworfen hatte, darauf hinweisst, dass Plato sich wenigstens mit den angesehensten Aerzten und bedeutenden Dichtern über diesen Punkt in Einklang befunden habe.

*) Sonst unterwirft sich Plutarch keineswegs blindlings und unbedingt der Autorität Plato's. Er wagt es, ihm zu widersprechen, so, wie wir noch sehen werden, bei der Frage über die Mehrheit der Welten. So ferner bei einer Aeusserung Plato's über den Zorn, de coh. ira c. 8 extr., die freilich de virt. mor. c. 10 unbeanstandet bleibt.

Symp. VIII, 2 wird der Platonische Ausspruch, der sich zwar nirgends in seinen Schriften findet, aber allgemein auf ihn zurückgeführt wird, Gott treibe immer Geometrie, einer Besprechung unterworfen und zuletzt von Plutarch nach dem Vorgange seiner Lehrer dahin gedeutet, dass er sagt, es sei eins der schwierigsten Probleme der Geometrie, zu zwei gegebenen Figuren eine dritte zu construiren, die der einen gleich, der andern ähnlich sei. Gerade darin aber bestehe die Thätigkeit Gottes bei Erschaffung und Erhaltung der Welt. Denn nach Tim. p. 93 f. theilt Gott den Urstoff, aus welchem die Welt entstanden ist, in drei Theile, die sich als Gott, Materie und Idee bezeichnen lassen. Davon ist die Materie das ungeordnetste von allen Substraten, die Idee das schönste Vorbild, Gott die kräftigste Ursache. Gott machte nun aus allen Stoffen ein Ganzes, das der Idee ähnlich, der Materie aber an Grösse gleich ist, und er wacht darüber, dass die Welt stets so erhalten bleibe. Denn so sehr auch die Welt eben ihrer Natur nach dem Werden, der Veränderung und allerlei Affectionen ausgesetzt ist, so wird sie doch durch ihren Vater und Schöpfer unterstützt, welcher durch die Vernunft nach dem Urbilde das Wesen der Welt begrenzt.

Symp. IX, 5 endlich wird die Frage aufgeworfen, weshalb Rep. p. 620 die Seele des Ajax in der Unterwelt als zwanzigste zum Loose gekommen sei, und wird schliesslich aus Homer beantwortet, weil hier unter den Seelen, die in der Nekyia aufgezählt werden, von denen man die auf der Grenzscheide umherirrende des Elpenor, sowie die auch im Todtenreiche mit voller Besinnung ausgestattete Seele des Tiresias unterscheiden müsse, die des Ajax allerdings die zwanzigste sei. Die Untersuchung giebt jedoch dem Lamprias Veran-

lassung zu bemerken, dass Plato immer drei Ursachen angebe, da er zuerst oder am meisten eingesehen, wie das Verhängniss mit dem Zufall und wieder unser freier Wille mit jedem von beiden und mit beiden zugleich sich vermische und verflechte. Der freie Wille entscheidet sich für ein gutes oder schlechtes Leben. Der getroffenen Wahl entspricht das Verhängniss eines glücklichen oder unglücklichen Lebens. Die zufällige Stellung, die wir im Leben einnehmen, modificirt das Verhängniss desselben auf mannigfaltige Weise.

Wenn nun schon die im bisherigen aufgezählten Ansichten Plutarchs über einzelne Punkte und Fragen der Platonischen Philosophie uns seine Studien derselben als ziemlich eingehend erscheinen lassen, so ist dies noch mehr der Fall bei seiner Schrift über die Erschaffung der Weltseele im Platonischen Timaeus, um so mehr, als sich Plutarch, wie aus den Einleitungsworten hervorgeht*), in derselben der Selbständigkeit seiner Ansichten gegenüber den meisten andern Platonikern bewusst ist. Sie wurde verfasst auf den Wunsch seiner Söhne Autobulus und Plutarch, welche das, was der Vater zur Erläuterung seiner Ansicht von der Platonischen Lehre von der Seele im einzelnen gesagt und geschrieben hatte, in einer besonderen Abhandlung zusammengefasst haben wollten. Leider ist uns diese Schrift lückenhaft überliefert, desgleichen nicht in der gehörigen Ordnung erhalten. An beidem kann kein Zweifel sein. Denn c. 2—10, 21—28 enthalten im Zusammenhange Plutarchs Ansicht von der Seele, dazwischen ist aber ein Stück eingeschoben, das seinem In-

*) c. 1: *συνέγραψα τὸν λόγον τοῦτον, οὔτ' ἄλλως εὐμεταχειριστον ὄντα, καὶ διὰ τὸ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ὑπεναντιοῦσθαι, δεόμενον παραμυθίας.*

halte nach mit dem Schlusse der Abhandlung zusammenfällt, und specielle mathematische, so wie astronomische Erläuterungen zu der Stelle des Timaeus enthält, welche den eigentlichen Ausgangspunkt für die ganze Untersuchung bildet. Natürlich ist nur der erste, allgemeine Theil von besonderem Werthe für die Kenntniss der Plutarchischen Philosophie und von uns ins Auge zu fassen.

Die Welt, sagt Plutarch, ist von Gott geschaffen. Aber der Stoff, aus dem sie geschaffen wurde, war von Ewigkeit her vorhanden. Und zwar nicht ohne Körper, nicht ohne Bewegung, nicht ohne Seele. Aber der Körper war formlos, seine Bewegung regellos, eben weil es der Seele an Harmonie fehlte. Gott fand also zwei Principien vor, den greifbaren, widerstandsfähigen, aber formlosen Körper, welcher Grösse, Ausdehnung und Räumlichkeit hatte, die Materie, ebenso die mit Vorstellungsvermögen und Bewegungsfähigkeit versehene, aber vernunftlose Seele. Diese Seele wird im Philebus als Schrankenlosigkeit und Maasslosigkeit bezeichnet, im Timaeus als die mit der untheilbaren Natur gemischte, in den Körpern werdende und theilbare Natur, anderswo wird sie Nothwendigkeit, in den Gesetzen geradezu die ungeordnete und Unheil stiftende Seele genannt. Diese Seele ist das Princip der ungeordneten und regellosen Bewegung, als solche eben Princip des Bösen, das nach Platonischer Ansicht keineswegs aus der an sich qualitätslosen und regungslosen Materie hervorgegangen ist. Gott brachte nun Vernunft in diese Seele, somit Ordnung und geregelte Bewegung, und befreite dadurch zugleich die der regellosen Seele preisgegebene Materie von ihrer Schrankenlosigkeit und Verderbtheit. Bei dieser Auffassung fallen mehrere scheinbare Widersprüche in Plato's

Lehre weg. Man begreift es jetzt, wie er im Phaedrus die Unvergänglichkeit der Seele aus ihrem Nichterschaffensein und dieses wieder aus der freien Selbstbewegung beweisen konnte, während er im Timaeus die Seele das vorzüglichste unter den geschaffenen Wesen nennt. Im ersten Falle meint er nämlich die ursprüngliche Seele, die vor der Weltschöpfung alles regellos durch einander warf, im zweiten dagegen die mit Vernunft und Ordnung begabte, und eben dadurch geschaffene Seele, die Lenkerin der von ihm geschaffenen Welt. Ebenso ist es zu erklären, wenn Plato den Körper der Welt bald für unerschaffen, bald für erschaffen ausgiebt. Die Welt selbst dagegen erklärt er natürlich überall für geschaffen. Gott schuf sie eben aus dem Stoff, den er vorfand, in welchem die besagten beiden Principien vorhanden waren. Die meisten Platoniker aber, sagt Plutarch, haben diesen Umstand übersehen. Sie behaupten durchweg das Nichterschaffensein der Seele und gerathen dadurch in offenen Widerspruch mit Plato, und mussten daher, um diesen zu verdecken, zu den künstlichsten Erklärungen ihre Zuflucht nehmen. Dies hatte Plutarch bereits in einer besonderen Abhandlung auseinandergesetzt.

Nach einer an dieser Stelle im Texte befindlichen Lücke, welche den Zusammenhang des bisherigen mit dem folgenden nicht mehr klar erkennen lässt, fährt Plutarch mit der Bemerkung fort, dass die von Gott geschaffene Weltseele zusammengesetzt ist aus einer geringeren, in Körper theilbaren Substanz, der unerschaffenen Seele, und einer höheren untheilbaren Substanz, einem ideellen Princip. Von letzterem hat sie die Vernunft und die Ideen, von ersterer das Meinen und Vorstellen, die Abhängigkeit von körperlichen Qualitäten.

Die ideellen jenseitigen Bilder werden von ihr in das Diesseits übertragen. Die Vereinigung beider Substanzen in der Weltseele war schwer zu vollziehen. Sie mussten in ihr vereinigt werden durch Zahlen, Proportionen und harmonische Mittelglieder. Gott schuf sie gleichsam zum Aufnahmeort des Sichselbstgleichen und des Anderen. So wurde es möglich dem Untheilbaren, Sichselbstgleichen Verschiedenheit, dem Verschiedenen Regelmässigkeit und Ordnung zu verleihen. Daher sehen wir in den vorzüglichsten Kräften der Seele, im Urtheil und Bewegungsvermögen, immer beide Principien gemischt: »die Bewegung lässt sogleich am Himmel in dem Sichselbstgleichsein das Anderssein erkennen durch den Umlauf der Fixsterne, in dem Anderssein das Sichselbstgleichsein durch die Ordnung der Planeten. Denn in jenen herrscht das Sichselbstgleiche vor, in den der Erde näheren Himmelskörpern das Gegentheil. Die Urtheilskraft hat zwei Principien, den Verstand von Seiten des Sichselbstgleichen auf das Allgemeine, und die Sinneswahrnehmung von Seiten des Andern auf das Einzelne gehend. Die Vernunft ist aus beiden gemischt und äussert sich als Denken im Reiche des Ideellen und als Meinung in dem des Sinnlichen; als zwischen beiden liegende Werkzeuge dienen ihr die Vorstellung und das Gedächtniss. Auch diese Thätigkeiten bringen theils in dem Sichselbstgleichen das Andere, theils in dem Anderen die Wirkungen des Sichselbstgleichen hervor. Denn das Denken ist Bewegung der Denkkraft um das Beharrende, die Meinung ist Beharren des Empfindungsvermögen in dem, was in Bewegung ist; die Vorstellung, eine Verknüpfung der Meinung mit der Wahrnehmung, wird durch das Sichselbstgleiche im Gedächtniss fixirt, das Andre dagegen setzt sie im Unterschied

des früher und jetzt wieder in Bewegung, worin es mit dem Anderssein und Sichselbstgleichsein zugleich in Berührung kommt.« Wie Gott bei Erschaffung des Weltkörpers die schwer zu vereinenden Elemente Feuer und Erde dadurch vereinigte, dass er die Luft in der Nähe des Feuers und das Wasser in der Nähe der Erde dazwischen setzte, und durch deren Vermischung auch die übrigen Elemente sowohl mit einander, als mit sich selbst (mit Luft und Wasser) in Verbindung und Harmonie brachte, so wurden auch bei der Schöpfung der Weltseele die Gegensätze des Sichselbstgleichen und des Anderen dadurch vereinigt, dass Gott die untheilbare Substanz in der Nähe des Sichselbstgleichen und die theilbare Substanz in der Nähe des Anderen dazwischensetzte, diese Substanzen vermischte und diese Mischung wieder mit den beiden ersten verschmolz. In den mit den sterblichen und leidensfähigen Organismen der Körperwelt verbundenen Einzelseelen kommt mehr die Zweiheit und unbegrenzte Theilbarkeit. als die Einfachheit und Einheit zum Vorschein. Indes auch beim Menschen ist keine Gemüthsbewegung dem Denken ganz fremd, umgekehrt kein Denken ganz ohne Begierde, Ehrgeiz. Lust und Unlust. Immer stösst auch hier das Sichselbstgleiche auf das Andere und umgekehrt. Durch die gelungene Vereinigung des Sichselbstgleichen und des Anderen innerhalb der durch das Ideelle begrenzten, ursprünglich theilbaren und sich unstät bewegenden Seele entstand nun das Leben und die Harmonie des Weltalls, in welcher Harmonie die Freiheit und die Nothwendigkeit (Schicksal) vereint sind. So finden wir auch in der Einzelseele die Nothwendigkeit in den Sinnen, die Freiheit in der Vernunft. Auch die Einzelseele ist aus einem göttlichen, keiner Leidenschaft unterworfenen, und einem sterblichen, von den Eindrücken der Körperwelt abhängigem Bestandtheile gemischt. Auch die Weltseele ist nicht ganz ein Werk Gottes, sondern sie war mit einem angebornen Antheil am Bösen behaftet, und ist erst durch Gott in einen geordneten Zustand gebracht worden, indem er sie durch Begrenzung mittelst der Einheit zur maassvollen Substanz machte, dann durch die Vereinigung des Sichselbstgleichen mit dem Anderen Ordnung und Wechsel, Unterschied und Gleichheit in ihr vereinigte, und zwischen allen diesen Eigenschaften mittelst der Zahlenverhältnisse und Harmonie die möglichste Gemeinschaft und Freundschaft stiftete, wie dies eben im Timaeus des weiteren auseinandergesetzt ist.

So sehen wir also, dass Plutarch von dem pantheistischen Monismus der Stoiker, wonach Gott, Weltseele, Natur und Vernunft eins ist, zum Platonischen Theismus zurückging, welcher eine Verschiedenheit Gottes von der Welt lehrte, und die Welt als Gottes Schöpfung betrachtete, nicht im Sinne der creatio ex nihilo, sondern so, dass zwei kosmische Principien angenommen wurden, Gott der Urheber alles Guten und die Materie, als Substrat und Bedingung für die Existenz des Bösen. Nun wurde Plato's Lehre von Plutarch dahin aufgefasst, dass Gott den Stoff, aus welchem er die Welt schafft, vorfindet, und zwar den Stoff zu Körper und Seele, ersteren als eine qualitätslose aber doch greifbare ausgedehnte Masse, letztere als ungeordnete Bewegung. Dieser Gott hat nun allein wahres Sein, er allein ist ewig, unbeweglich. Er ist frei von jedem Anderssein, vollkommene Einheit und Sichselbstgleichheit, schlechthinnige Gegenwart, oder richtiger frei von der Zeit mit ihrem Entstehen und Vergehen. Denn die Zeit ist etwas bewegliches, zugleich mit einer bewegten Materie

in die Erscheinung tretendes und in ihren einzelnen Momenten verschiedenes. Alle Verschiedenheit aber setzt schon das Nichtsein voraus. *Ἀλλ' ἔστιν ὁ θεός, χρὴ φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ὕστερον, οὐδὲ μέλλον, οὐδὲ παρῳχημένον, οὐδὲ πρεσβύτερον, οὐδὲ νεώτερον. ἀλλ' εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονός, οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον, οὐδὲ παυσόμενον* — de E Delphico c. 20. Von diesem ontologischen Gottesbegriff aus wurde denn auch von Plutarch das räthselhafte E über dem Delphischen Tempel als »du bist« gedeutet, gleichsam als Ausruf des in Ehrfurcht versunkenen, seines nichtigen Wesens durch den Zuruf des *γνῶθι σαυτόν* bewusst gewordenen Menschen, dem ewig seienden Gotte gegenüber*). Dieser ewige Gott als der Inbegriff aller Vollkommenheit ist schlechthin bedürfnisslos, daher denn auch von menschlicher Tugend dasjenige das vollkommenste und göttlichste ist, was sich mit dem wenigsten genügen lässt**). Als *λόγος καθ' ἑαυτὸν ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής* ist er reines *νοητόν*. In seiner Weisheit und seinem Denken aber liegt seine Glückseligkeit, denn nicht durch Gold und Silber ist die Gottheit selig, nicht durch Donner und Blitz ist sie stark, sondern durch *ἐπιστήμη* und *φρόνησις*. Gott wird demnach als persönlich gedacht, d. h. mit Wille und Selbstbewusstsein. Sein Selbstbewusstsein ist vollkommene Weisheit, sein Wille vollkommene Heiligkeit und Tugend. Gerade die Tugend, sagt Plutarch, ist an Gott das ehrwürdigste und gött-

*) de E Delphico c. 18 ff.

**) comp. Arist. et Cat. c. 4. für die folgenden Sätze de Is. c. 1. 54. 67.

lichste*). Wie Gott bedürfnisslos ist, so ist er auch neidlos, daher lässt er den Inbegriff seiner Vollkommenheit auch auf anderes übergehen. Er theilt seine göttliche Vernunft, den Sitz der Ideen, seiner ewigen Gedanken, der von ihm vorgefundenen Seele mit, verleiht ihr Bewusstsein, Schranken und Maass, schafft damit eine Weltseele, und lässt durch diese die gleichfalls vorgefundene Materie zum Weltkörper bilden, zum Abbild seiner Idee und dieser ähnlich und an Grösse und Ausdehnung gleich der ursprünglichen Materie. Zugleich mit der Welt schafft er die Fülle der Einzelseelen, zunächst die Götter, die zu Regierern und Aufsehern der Welt bestimmt sind, deren ewiger Bestand trotz ihres zeitlichen Anfangs nach Plato bekanntlich ein Werk des allmächtigen göttlichen Willens ist. Wie Gott selbst, so sind auch diese erschaffenen Götter ohne Schuld am Bösen, die Quelle des Guten. Es ist daher ein ungerechtfertigter Widerspruch, der aber zur Verwirrung der Gemüther beiträgt, wenn die Dichter ihnen zwar einen ewig heitern, ruhigen Wohnsitz anweisen, hoch erhaben über Sturm und Wolken, im reinen, ungetrübten Lichtglanz, sie selbst aber voll Unruhe, Feindseligkeit und Zorn schildern und mit andern Leidenschaften behaftet, wie sie nicht einmal für verständige Menschen sich schicken**). Nach den Göttern schafft Gott, aber aus geringerem Stoffe, richtiger in einem minder harmonischen Verhältniss der verschiedenen Stoffe zu einander, die übrigen Einzelseelen. Auch sie haben Antheil an der göttlichen Vernunft, sie sind nicht blos ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, nicht blos durch ihn, sondern auch von und aus ihm

*) v. Arist. c. 6.

**) v. Pericl. c. 39.

entstanden*), und folglich auch dazu bestimmt im Intelligibeln, in der Gemeinschaft mit den seligen Göttern zu weilen, aber sie haben freie Selbstbestimmung, sie können sich auch vom Intelligibeln entfernen und dem Materiellen zuwenden, in dieses versinken und sich aus ihm dann wieder zum Intelligibeln erheben. So enthält die Welt eine Stufenleiter beseelter Wesen, Götter, Daemonen, Heroen, Menschen und Thiere**). Tritt die Seele nach praeexistenter freier Entschliessung in die materielle Erscheinungswelt ein, so unterliegt sie in ihr ihrem gewollten Verhängniss, und dies ist der Punkt, wo Freiheit und Nothwendigkeit sich vereinigen, wo auch dem Zufall, in der Art wie die materielle Vielheit der Dinge mit der Seele in Berührung kömmt, sein Platz gesichert ist. In ihrer Verbindung mit einem von ihr gebildeten materiellen Körper ist die Seele den Leidenschaften unterworfen und sie ist dadurch selbst leidend. Aber als göttliche Seele hat sie auch in ihrer zeitlichen Existenz noch Antheil am Geiste und somit an der Freiheit. Sie ist frei in ihrem Denken und Wollen, sie kann ihre irdische Natur bändigen und bezähmen, sich selbst zur Tugend und zum Göttlichen emporheben, und bei diesem Streben wird sie von den Göttern und von freundlichen Genien unterstützt. Wenn man der Gottheit, sagt Plutarch im Leben Coriolans c. 32, nicht jede ursächliche Einwirkung auf unsre Angelegenheiten absprechen will, so können die Götter eine solche nicht durch einen rein körperlichen Act, sondern nur dadurch ausüben, dass sie dem Willen in uns und seiner Bethätigung durch Vorstellungsgebilde und Gedanken sei es einen zu etwas anregenden oder von etwas zurückhaltenden Anstoss geben, wodurch die freie Thätigkeit unsres Denkens und Wollens keineswegs aufgehoben wird. Sehr richtig weist daher auch Homer gewöhnliche Vorkommnisse der freien Entschliessung des Menschen zu, aber bei ausserordentlichen Vorkommnissen, wo es eines besonderen Entschlusses bedarf, lässt er die Gottheit dem Sterblichen den oder jenen Entschluss in die Seele legen, und ihn dann voll Hoffnung und getrosten Muthes an die Ausführung gehen. Die Erhebung zur Tugend ist nun die eigentliche Aufgabe, die der Mensch während seines Lebens zu erfüllen hat, in ihr besteht die ὁμοίωσις τῷ θεῷ. Die Gottheit sagt Plutarch im Leben des Aristides c. 6, zeichnet sich vor den Menschen durch dreierlei aus, durch Unvergänglichkeit, Macht und Tugend, wovon die Tugend das ehrwürdigste und göttlichste ist. Denn unvergänglich zu sein kommt auch dem leeren Raum und den Elementen zu, grosse Macht haben auch Erdbeben, Blitze, gewaltige Stürme und Wasserfluthen, alle Gerechtigkeit aber, sei es, dass sie auf zeitliches oder ewiges sich beziehe, erlangt das Göttliche durch Vernunft und Denken. Da es nun auch drei Gefühle giebt, von denen die meisten dem Göttlichen gegenüber ergriffen werden, Bewunderung, Furcht und Ehre, so scheint die Bewunderung auf das Unvergängliche und Ewige desselben, die Furcht auf seine Macht und Herrlichkeit, Liebe aber, Ehre und fromme Scheu auf die göttliche Gerechtigkeit zu gehen. Trotzdem aber streben die Menschen nach Unsterblichkeit, deren unsre Natur nicht fähig ist, und nach Macht, welche grösstentheils durch das Glück bedingt ist, die Tugend dagegen, den einzigen der göttlichen Vorzüge, dessen Erreichung in unsrer Macht liegt, setzen sie hintenan, mit

*) Quaest. Plat. II, 2.
**) de E Delphico c. 13.

sehr verkehrtem Urtheil, da ja ein Leben in Macht und grossem Glück und Herrschaft die Gerechtigkeit zu einem göttlichen, die Ungerechtigkeit zu einem thierischen macht.

Von der Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe, dass dabei ein stufenweiser Fortschritt vom niederen zum höheren so gut wie ein zeitweiliger oder bleibender Rückschritt möglich ist, versteht sich von selbst — von der Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe also hängt das weitere Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tode ab. Denn die Seele des Menschen ist unsterblich. Das Leben, das sie in der von ihr selbst gewollten Zeitlichkeit führt, ist wiederum die praeexistente Bestimmung für das zweite Leben, das nach ihrer Trennung von dem sterblichen Leibe beginnt. Sie wird danach in der Region des Materiellen verharren, wieder zur Menschenseele werden, oder wohl gar zur Thierseele herabsinken, sie wird aber auch zu einer höheren Stufe des Daseins sich emporschwingen können, um allmälich zu ihrer göttlichen Heimath zurückzukehren. Dann erduldet die Seele gleichsam einen zweiten Tod, der göttliche Geist trennt sich von ihr, sie selbst erlischt.

Diese Ansicht von der Unsterblichkeit und Palingenesie der Seele hat Plutarch an vielen Stellen seiner Schriften ausgesprochen und wir werden darauf bei der zusammenhängenden Darlegung seiner theologischen Ansichten zurückkommen. Für jetzt genügt es auf zwei Stellen zu verweisen. Die eine befindet sich im Leben des Romulus c. 28. Hier werden die Erzählungen von Aristeas dem Prokonnesier und Kleomedes von Astypalaea und dem Verschwinden ihrer Leichname, sowie die ähnliche Erzählung von dem Leichnam der Alkmene, an dessen Stelle bei ihrer Beerdigung ein Stein getreten sei, als unglaubwürdig verworfen, weil hierbei auf unrichtige

Weise — παρὰ τὸ εἰκός — das Sterbliche der Natur zugleich mit dem Göttlichen vergöttert werde. Es sei thöricht, die Erde mit dem Himmel zu vermischen. Sondern, wie schon Pindar gesagt, der Leib aller Menschen folgt dem gewaltigen Tode, aber es bleibt ein lebendes Bild der Ewigkeit, denn dies allein stammt von den Göttern. Es kommt von ihnen her und geht dorthin zurück, nicht mit dem Leibe, sondern wenn es sich möglichst vom Leibe getrennt und geschieden hat, wenn es ganz rein, unfleischlich und lauter geworden ist. Denn das ist die trockne und beste Seele, wie Heraklit sich ausdrückt, die wie der Blitz aus der Wolke dem Körper enteilt. Die aber mit irdischer Leiblichkeit behaftete Seele, die ist wie ein schwerer dunkler Nebel, schwer loszulösen und nach oben zu bringen. Deshalb darf man nicht wider die Natur die Leiber guter Menschen mit in den Himmel versetzen, wohl aber den festen Glauben hegen, dass ihre Tugenden und Seelen ihrer Natur und der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend aus Menschen zu Heroen, aus Heroen zu Daemonen, und aus Daemonen, wenn sie wie in den Mysterien vollkommen geläutert und geheiligt alles sterbliche und leidende (παθητικόν) abgelegt haben, nicht durch den Beschluss einer Stadtgemeinde, sondern in Wahrheit und im eigentlichen Sinne zu den Göttern emporgeführt werden, wo sie das schönste und seligste Ziel erreichen.

Die zweite Stelle findet sich in der für die Geschichte der Astronomie bei den Griechen höchst wichtigen Schrift de facie in orbe lunae. Hier entwickelt Plutarch seine Ansicht in Form eines Platonischen Mythus, welchen der Karthager Sulla, der ihn von c. 27 ab erzählt, von einem aus dem hohen Norden von den Inseln des Kronos nach Kar-

thago gekommenen Fremdling gehört haben will. Der Fremdling hatte Demeter als Göttin der Erde, ihre Tochter Kore aber oder Persephone als die Herrin des Mondes bezeichnet und demgemäss auch die Sage von ihrem Umherirren und ihrer Aufsuchung gedeutet. Ihr Reich sei der Aufenthaltsort der guten Menschen nach ihrem Tode, wo sie ein überaus leichtes, wenn auch kein göttliches und seliges Leben führen bis zu ihrem zweiten Tode. Denn der Mensch muss zweimal sterben. Er ist ein zusammengesetztes Wesen, aber nicht einmal zusammengesetzt aus Leib und Seele, sondern er besteht aus drei Theilen, aus Leib, Seele und Geist. Es ist irrig, den Geist blos für einen Theil der Seele zu halten, ebenso irrig, wie wenn man die Seele für einen Theil des Leibes halten wollte. In demselben Verhältniss vielmehr, als die Seele besser ist als der Leib, ist auch der Geist besser als die Seele. Die Verbindung der Seele mit dem Geist erzeugt im Menschen die Vernunft, die Verbindung der Seele mit dem Körper erzeugt die Leidenschaft*). Letztere ist die Quelle von Lust und Unlust, erstere von Tugend und Laster. Von diesen drei Bestandtheilen nun, die in ihrer Verbindung den menschlichen Organismus ausmachen, giebt bei dessen Entstehen die Erde den Leib, der Mond die Seele, die Sonne den Geist her, analog dem in der Natur erscheinenden Verhältniss, wonach die Sonne dem Monde ihr Licht giebt. Stirbt nun der Mensch, so lässt er zunächst den Leib auf der Erde zurück, aber die Verbindung von Seele und Geist bleibt. Die Trennung der Seele vom Leibe geht rasch und gewaltsam vor sich, langsam aber und allmälich die Tren-

*) Ich gebe den Sinn nach Wyttenbachs Ergänzung der lückenhaften Stelle.

nung des Geistes von der Seele, welche durch den zweiten Tod bewirkt wird. Sobald nun die Seele den Körper verlassen hat, muss sie in dem Raum zwischen Erde und Mond eine unbestimmte Zeit umherschweifen. Die ungerechten und zügellosen Seelen büssen zunächst ihre ungerechten Handlungen. Die frommen Seelen verweilen eine Zeit lang, bis sie die wie ein böser Dunst ihnen noch anhaftende Verunreinigung durch den Körper abgelegt und gleichsam ausgehaucht haben, im mildesten Theile der Luft, in den sogenannten Wiesen des Hades. Allmälich steigen sie von hieraus wie nach einer langen Reise mehr und mehr zum Mond als ihrer Heimath empor und geniessen dabei eine Freude, wie etwa die in die Mysterien eingeweihten, gemischt aus Unruhe und Bangigkeit und einer besonderen Hoffnung; denn sie sehen, dass viele zurückgestossen und wie von einer Woge nochmals hinweggespült werden, die eben den Mond zu erreichen glaubten, einige auch, die obschon auf der Höhe sich nochmals dem Irdischen zugewandt hatten*), wieder wie in einen tiefen Abgrund versinken. Die Seelen aber, die oben ankommen und auf dem Monde festen Fuss fassen, gehen zuerst wie Sieger umher, geschmückt mit einem Kranz aus Federn, welcher der Kranz der Standhaftigkeit genannt wird, weil sie den unvernünftigen und leidenden Theil der Seele während ihres Lebens dem Zügel der Vernunft fügsam unterworfen haben. Dann baden sie sich im Aether des Mondes und gewinnen dadurch an Stärke und Kraft; ihr lockeres Gefüge verdichtet sich und wird durchsichtig. Nun bewundern sie die Natur und Schönheit des Mondes

*) Ich lese *ἐνίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ περὶ τὰ κάτω τρεπομένας* statt *τερπομένας* (c. 28, 8).

und betrachten das Ankommen neuer Seelen und die Mühe, die sie haben, sich bis zum Monde hindurchzuarbeiten. Aus den Seelen sind jetzt Dämonen geworden, diese bleiben aber nicht immer auf dem Monde, sondern sie kommen auch auf die Erde herab, um den Orakeln vorzustehen, sie sind bei der Feier der höchsten Mysterien zugegen, sie werden Bestrafer und Wächter des Unrechts, sie erscheinen als Retter in Schlachten und auf dem Meere. Wenn sie dabei etwas versehen, sei es aus Zorn, aus Parteilichkeit oder Neid, so müssen sie dafür büssen, indem sie wieder an menschliche Körper gebunden auf die Erde herabgestossen werden. Solcher Daemonen giebt es nun eine Menge auf Erden, sie haben ihre Heiligthümer, ihre besondere Verehrung und Benennung, die lange bleiben, während vielleicht ihre Wirkung bereits aufgehört hat, sobald sie an einen andern bessern Ort versetzt sind. Dies erreichen sie früher oder später durch ihren zweiten Tod, bei welchem der Geist von der Seele sich trennt. Diese Trennung vollzieht sich durch die der Seele innewohnende Sehnsucht nach dem Bilde der Sonne, durch welches das anziehende, schöne, göttliche und selige hindurchglänzt, wonach jede Natur, die eine auf diese, die andere auf jene Weise Verlangen trägt. So steigt also der Geist zur Sonne empor, von wo er gekommen ist, und vereinigt sich hier mit dem Göttlichen. Die Seele bleibt auf dem Monde zurück und führt hier noch eine Zeit lang ein schattenhaftes Traumleben, bis sie sich auflöst, die ruhigen und vernünftigen früher, die unruhigen noch mit unvernünftiger Leidenschaft geplagten später. Die befruchtende Einwirkung der Sonne lässt dann neue Seelen auf dem Monde entstehen, die dann ihrerseits von der Erde ihren Leib empfangen. So

geht also der Keim des Entstehens von der Sonne aus als unabhängiger sich selbst bestimmender Geist, der eigentliche Kern unsres Wesens; er bildet sich die Seele und beide vereinigt bilden den Körper, welche letztere Bildung aber vielfach dem Glück oder Zufall unterworfen ist.

Wenn nun aber in der activen Welt jede Seele dadurch zur Seele wird, dass die göttliche Vernunft der ursprünglichen maass- und schrankenlosen Seelensubstanz Bewusstsein und damit Form und geregelte Bewegung verleiht, so kann auch zwischen der Menschen- und Thierseele kein absoluter Unterschied stattfinden, sondern nur ein quantitativer Unterschied des Vermögens, der Theilnahme an der die ganze Welt schaffenden und erhaltenden göttlichen Vernunft, und es tritt an den Menschen die Frage heran, ob nicht diese Erkenntniss auf sein Verhalten zur Thierwelt von Einfluss sein müsse. So wenig wie Plato hat auch Plutarch die Metempsychose im Sinne der Pythagoreer und des Empedokles gelehrt, aber er erkannte doch in dieser Lehre eine beachtenswerthe Vorstellung, und gab die Degradation der Menschenseele zur Thierseele wenigstens der Möglichkeit nach zu. Unbedingt erkannte Plutarch in den Thieren den Menschen auch psychisch verwandte Geschöpfe an, und das Gebot einer schonenden rücksichtsvollen Behandlung der Thierwelt von Seiten des Menschen, wenigstens in ihren hervorragendsten Erscheinungen, war für Plutarch eben so gut die Consequenz seines Platonischen Standpunkts als seines persönlichen, milden und liebenswürdigen Charakters. Auch hier befand er sich in einem wenigstens theoretischen Gegensatz zu den Stoikern, welche den Unterschied zwischen Menschen und Thieren als einen absoluten betrachteten, und dem

Gebot einer Schonung der Thiere, in ihrem System wenigstens, keine psychologisch-metaphysische Grundlage zu geben wussten. Wenn dafür die Stoiker mit lauter Stimme die Berechtigung der Sclaverei verwarfen, und auch dem Sclaven die Möglichkeit zusprachen zum Ideal vollkommener Weisheit hindurchzudringen, so ist dies ein Punkt, den Plutarch in seinen Schriften nicht berührt hat, und wir können nur sagen, dass er vom philosophisch gebildeten Manne auch den Sclaven gegenüber eine gewisse Milde und Humanität verlangte, dass er im Sclaven den Menschen erkannte, der so gut wie der Freie zur Tugend und Bildung gelangen könnte, dass aber der Gedanke an eine rechtliche Emancipation derselben ihm ganz fern lag. Charakteristisch für ihn ist seine Aeusserung im Leben des älteren Cato c. 5: »Dass Cato, heisst es hier, seine Sclaven wie Zugthiere, wenn er sie abgenutzt hatte, im Alter verstiess und verkaufte, halte ich für das Zeichen eines allzu harten Charakters, der da annimmt, es bestehe zwischen Mensch und Mensch kein anderes Band der Gemeinschaft, als der Nutzen. Und doch sehen wir, dass die Güte einen grösseren Raum einnimmt als die Gerechtigkeit. Denn Gesetz und Recht können wir nur einem Menschen gegenüber in Anwendung bringen, an Wohlthaten aber und Liebesbezeugungen fliesst auch bis zu den unvernünftigen Thieren wie von einer reichen Quelle von der Herzensgüte etwas ab. Ein edler Mensch betrachtet es als seine Pflicht, auch Pferde, denen vor Alter die Kräfte versagen, zu ernähren, und Hunde nicht blos zu züchten, sondern auch im Alter zu pflegen. Denn nicht wie mit Schuhen oder Sachen darf man mit beseelten Wesen umgehen, dass man sie wegwirft, wenn sie vollkommen abgenutzt

und zu Schanden geworden sind, sondern wenn aus keinem andern Grunde, muss man sich der Menschenfreundlichkeit wegen zuvörderst an ihnen gewöhnen sanft und gütig zu sein. Ich wenigstens möchte nicht einmal einen Zugstier Alters halber verkaufen, geschweige denn einen älteren Menschen, indem ich ihn von der Stätte, wo er alt geworden und seiner gewohnten Lebensweise wie aus seinem Vaterlande verjagte um geringen Geldes willen, da er ja doch den Käufern so wenig nützen wird wie seinen Verkäufern. Cato dagegen sagt, als wollte er sich dessen noch rühmen, er habe sogar sein Pferd, dessen er sich als Consul auf seinen Feldzügen bediente, in Spanien zurückgelassen, um nicht dem Staate seine Transportkosten in Anrechnung bringen zu müssen.«

Der philosophische Satz aber, dass auch die Thiere in gewisser Weise Antheil haben an Verstand (*διανοίας*) und Vernunft (*λογισμοῦ*) wird in der Einleitung zu der überaus anziehenden Schrift de sollertia animalium discutirt.*) Die Stoiker allerdings leugneten ihn und sprachen den Thie-

---

*) Sie ist auch von Porphyrius de abstinentia benutzt. Ohne Nennung seiner Quelle ist I, 4 ff. (p. 45, 16 — 46, 1 ed. Nauck) wörtlich aus de soll. c. 6 ausgeschrieben. Nur in der Mitte p. 45, 25 ist eine kleine Aenderung vorgenommen. Einiges im Text des Porphyrius ist von den Herausgebern aus Plutarch verbessert, viel mehr ist aber Plutarch aus Porphyrius zu emendiren. So schrieb Porphyrins richtig *ἢ μὴ χρωμένοις* statt *ἢ μὴ χρωμένων αὐτοῖς*. Im folgenden Paragraph schiebt er *καὶ* zwischen *ἀλλὰ ἡμῖν* ein, und sollte auch seine Lesart *τίς ἐναργὴς τέχνη* (Reiske vermuthete *ἐνεργὴς* oder *ἔνεργός*) nicht die richtige sein, so wird sie doch eine bessere Grundlage der Emendation abgeben als das Plutarchische *τίς ἐν ὄρεσι τέχνη*. In §. 3 wird richtig *ὁ Ζεὺς τὰς φύσεις διελὼν* gelesen, in §. 4 ist die Variante *λεπτὴν* statt *λετὴν* beachtenswerth. Grössere Entlehnungen unter Plutarchs Namen finden sich im dritten Buche c. 20 ff. aus c. 2. 3. Auch hier ist der Text des Porphyrius vielfach richtiger als der uns überlieferte des Plutarch.

ren alle Vernunft ab. Wie dem Sterblichen, sagten sie, das Unsterbliche entgegengesetzt ist, dem Vergänglichen das Unvergängliche, dem Körperlichen das Unkörperliche, so muss auch dem Vernünftigen das Unvernünftige entgegengesetzt sein. Das muss natürlich zugegeben werden, meint Autobulus, der Hauptredner, und in der That steht dem Vernünftigen das Unvernünftige in allem Unbeseelten in genügender Menge gegenüber. Die Stoiker aber verlangen, dass auch innerhalb der Sphäre des Beseelten das Vernünftige dem Unvernünftigen gegenüberstehen müsse, allein das ist durchaus nicht nöthig, denn mit demselben Rechte könnte man auch verlangen, dass innerhalb der beseelten Sphäre dem mit Vorstellungsvermögen begabten das nicht mit diesem Vermögen begabte, dem sinnlich wahrnehmenden das nicht sinnlich wahrnehmende gegenüber stehen müsste. Dies wäre aber verkehrt, da das mit Vorstellungs- und Wahrnehmungs-Vermögen begabtsein von vorn herein mit zu dem Begriff des Beseeltseins gehört. Nun aber sehen wir, dass die Thiere nicht blos sinnliche Wahrnehmung haben, sondern in Folge derselben auch das ihnen Zuträgliche erstreben, das Nachtheilige vermeiden und fliehen, demnach müssen sie auch überlegen, urtheilen, sich erinnern und aufmerken können. Wozu sollte ihnen denn sonst überhaupt die sinnliche Wahrnehmung nützen? Nun hat schon der Physiker Strato bewiesen, dass sinnliche Wahrnehmung überhaupt ohne Denken unmöglich sei, da ja die blose Affection der Sinneswerkzeuge erst mittelst des Verstandes zur sinnlichen Wahrnehmung wird. Aber gesetzt auch, dies wäre nicht erwiesen, wie will man die Thatsache erklären, dass die Thiere Gedächtniss zeigen, Furcht vor Schädlichem, Verlangen nach Nützlichem,

dass sie, wenn ihnen dasselbe fehlt, es sich zu verschaffen trachten, sich Lagerstätten und Schlupfwinkel bereiten, ihrer künftigen Beute nachstellen, und selbst Nachstellungen zu entgehen wissen? Das sind aber alles Bethätigungen der Vernunft. Ja die Thiere sind auch nicht ohne Leidenschaft, sie kennen Zorn und Furcht, ja sogar Neid und Eifersucht, sie lassen sich abrichten und an bestimmte Dinge gewöhnen, sie sind sogar empfänglich für die angenehmen Eindrücke von Tönen und rhythmischer Bewegung. Will man aber sagen, Zorn, Furcht, Erinnerung u. s. w. komme den Thieren nicht wirklich, sondern nur scheinbar zu, so ist damit gar nichts gesagt, dann könnte man ihnen auch am Ende das wirkliche Leben absprechen und nur ein scheinbares Leben zugestehen.

Ein Hauptunterschied zwischen der Lebensweise der Thiere und der Menschen, entgegnet darauf Soklarus, der zweite Unterredner der Schrift, bleibt aber doch bei alledem bestehen. Denn den Menschen ist die Vernunft gegeben, um durch sie zur Tugend zu gelangen. Von Tugend aber findet sich bei den Thieren keine Ahndung, keine Spur von irgend einem sittlichen Fortschritte, oder einem Streben danach. Wie sollte nun die Natur wohl den Thieren das Princip der Vernunft gegeben haben, während sie doch nie zu deren Endzweck gelangen können? — Daraus, meint Autobulus, würde höchstens folgen, dass die Thiere die Vernunft nicht in ihrer höchsten Vollendung besitzen, keineswegs, dass sie ihnen ganz abgeht, so wenig als man den schlechten Menschen die Vernunft absprechen könne, die sich doch nie zur Tugend erheben. Vernunft ist eine Gabe der Natur, vollkommene und tugendhafte Vernunft aber ist eine Folge sorgfältiger Uebung und Belehrung. So haben eben alle beseelten Wesen Antheil

an der Vernunft, im Besitz absoluter Vernünftigkeit und Weisheit wird man keinen einzigen Menschen finden, es besteht eben zwischen Vernunft und Vernunft ein Unterschied des Grades und nicht jedes vernünftige Geschöpf braucht gleich den höchsten Grad von Einsicht und Scharfsinn zu haben. Uebrigens finden sich auch bei den Thieren genug Spuren ethischer Eigenschaften, sowohl nach der Seite der Tugend als des Lasters hin. Will man aber die bewundernswerthe Ueberlegenheit des Menschen über die Thiere an Gelehrigkeit, Scharfsinn, Gerechtigkeit und Geselligkeit geltend machen, so folgt daraus so wenig, dass den Thieren die Vernunft gänzlich abgehe, als daraus, dass viele Thiere die Menschen an Behendigkeit oder Schärfe des Gesichts und Gehörs übertreffen, sich etwa folgern lässt, dass die Menschen lahm, blind oder taub sind. Die Thiere haben jedenfalls eine schwächere, unentwickeltere Vernunft als die Menschen, aber sie haben Vernunft. Es ergiebt sich dies auch aus der Betrachtung der bei manchen Thieren vorkommenden Fälle von Tollheit und Raserei, die sich doch eben nur als eine krankhafte Störung ihrer Vernunft erklären lassen, wenn aber den Thieren die Vernunft vollständig abginge, völlig unerklärlich wären.

Nun war ein Haupteinwurf der Stoiker und Peripatetiker gegen die Vernunft der Thiere von dem Begriff der Gerechtigkeit hergenommen, der, wenn man den Thieren Vernunft beilege, überhaupt ganz in Frage gestellt, ja völlig aufgehoben würde. Denn wenn die Thiere vernunftbegabt und uns verwandt sind, so handeln wir ungerecht gegen sie, wenn wir sie ohne Schonung benutzen, aber wenn wir dies nicht thun, so wird unser Leben zur Unmöglichkeit gemacht, wir müssen dann selbst zur Stufe des thierischen Lebens herab-

steigen, ja viele Nomadenvölker, deren einzige Nahrung das Fleisch der erlegten Thiere ist, müssten dann geradezu auf ihre fernere Existenz verzichten. Man wird aus diesem Dilemma, meint Soklarus, nicht anders herauskommen, als wenn man, wie dies schon Hesiod gethan, eine weite Kluft zwischen Thieren und Menschen anerkennt und diese damit begründet, dass wohl die Menschen, aber nicht die Thiere den Begriff des Rechts kennen, dass aber letztere, wenn sie gegen uns keine Gerechtigkeit ausüben, auch von uns kein Unrecht erleiden können. Autobulus erkennt diesem letzteren Grunde eine gewisse Berechtigung zu, nur könne man einem abstracten Begriff zu Liebe nicht anzuerkennende Thatsachen wegleugnen wollen, und es sei nicht richtig den Anspruch der Thiere auf Gerechtigkeit von unsrer Seite, der doch erst damit zu begründen ist, dass sie vernünftig sind, nun zum Ausgangspunkt eines Beweises zu machen, dass ihnen die Vernunft abgehe. Vielmehr gezieme es sich, hier den Mittelweg einzuschlagen, den bereits die alten Weisen ausfindig gemacht und auch Pythagoras befolgt habe, indem er uns lehrte, die Thiere zu benutzen, ohne ihnen Unrecht zu thun. Danach dürfen wir die wilden und schädlichen Thiere zu unsrer eignen Sicherheit tödten, die unschädlichen und uns freundlich gesinnten als Hausthiere zähmen, und ihre Dienste zu unsrem eignen Nutzen verwenden, je nachdem sie sich dazu eignen. Denn dadurch wird das Leben der Menschen nicht aufgehoben, noch in Frage gestellt, wenn sie keine Schüsseln mit Fischen, keine Gänselebern haben, wenn sie keine Ochsen und Ziegen zu ihren Gelagen schlachten, und nicht mehr zu ihrem Zeitvertreib und Vergnügen im Theater und auf der Jagd die Thiere zwingen, wider ihren Willen sich zur Wehre

zu setzen und zu kämpfen, oder andre tödten, die sich gar nicht einmal zur Wehre setzen können. Nicht diejenigen thun Unrecht, die sich der Thiere bedienen, sondern die sich ihrer auf eine für sie nachtheilige Weise bedienen, und die es mit Verachtung und Grausamkeit thun. Grausamkeit gegen die Thiere gewöhnt uns an Grausamkeit überhaupt, macht uns roh und blutdürstig und stumpft unser Mitgefühl mit anderen ab. Daher machten die Pythagoreer die Milde gegen die Thiere zu einer Uebung in der Menschenliebe und Barmherzigkeit.

Diese Gedanken über das Verhältniss zwischen Menschen und Thieren erhalten ihre weitere Ausführung und Vervollständigung noch in zwei anderen Schriften, im Gryllus und in den zwei Vorträgen de esu carnium. Leider ist die erstere unvollständig, letztere nur in einem kurzen, zum Theil verworrenen Auszug »einer chrestomathischen Auswahl« erhalten.*) Der Gryllus ist in die scherzhafte Form eines Dialogs zwischen Circe und Odysseus eingekleidet. Letzterer hat sowohl der List der gefährlichen Zauberin, als ihrem verlockenden Anerbieten der Unsterblichkeit zu widerstehen gewusst, seine Gefährten sind aus ihrer Verzauberung befreit, und er erbittet sich von ihr die Vergünstigung, auch noch anderen Griechen unter den von ihr verwandelten Menschen ihre ursprüngliche Gestalt zurückzugeben. Circe erklärt sich bereit dazu, meint jedoch, er werde den Thieren damit schwerlich einen Gefallen thun, ja wenn er sie fragen wollte, würden sie seine Gunst verschmähen, da sie sich in ihrer jetzigen Gestalt viel glück-

*) Vgl. J. Bernays Theophrast's Schrift über Frömmigkeit, Berl. 1866. S. 149. Viel zu apodiktisch sagt Zeller Philos. d. Griech. III, 2 S. 182, diese Abhandlung könne nicht für ächt gelten.

licher fänden als früher. Um den erstaunten und ungläubigen Odysseus von der Richtigkeit ihrer Behauptung zu überzeugen, ertheilt sie einem derselben, der Gryllus genannt wird, vorläufig die Fähigkeit auch in thierischer Gestalt den Odysseus verstehen und mit ihm reden zu können. Darauf zieht sie sich zurück, und Odysseus beginnt seine Unterhaltung mit Gryllus. Dieser bezeigt in der That nicht die mindeste Lust wieder Mensch zu werden, sondern zieht seinen jetzigen Zustand seinem früheren bei weitem vor. Auch die Thiere, setzt er auseinander, besitzen die Tugenden der Menschen, aber als etwas natürliches, angeborenes, nicht erst künstlich erworbenes, und werden in ihrer Ausübung nicht durch klügelnde Reflexion gehindert. Viele von ihnen sind tapfer und muthig. Alle übertreffen die Menschen in der Tugend der Enthaltsamkeit, sei es hinsichtlich der Begierde nach Speise und Trank, wo sie sich mit dem nothwendigen und ihrer Natur zusagenden begnügen, ohne einem besonderen Sinnenreiz zu fröhnen, noch mehr aber in Bezug auf Befriedigung der Geschlechtslust, bei der sie sich nie wie die Menschen unnatürliche Verirrungen zu Schulden kommen lassen. So stehen die Thiere den Menschen in der Mannigfaltigkeit und Künstlichkeit der Lebensweise freilich nach, aber in der Enthaltsamkeit und Beherrschung der Begierden, deren sie nicht viele und darum keine fremdartigen haben, sind sie ihnen überlegen. Wie glücklich sind sie schon dadurch, dass das Gold in ihren Augen keinen Werth hat. Die Thiere sind aber auch im Besitz von Künsten und Kenntnissen, und es zeigt sich ihre Verständigkeit gerade darin, dass sie den unnützen und eitlen Kenntnissen keinen Raum geben, die nothwendigen aber sich nicht von anderen für Geld

und durch mühsame Uebung angeeignet, sondern sie gleich von Natur in voller Ursprünglichkeit haben, und dass die Natur die Lehrmeisterin ihres Verstandes ist, das ist eben ein den Thieren eigenthümlicher Vorzug. Will der Mensch aber nicht ihren Verstand als solchen, auch nicht als Vernunft anerkennen, so möge er sich nach einer besseren und würdigeren Bezeichnung für denselben umsehen. Ihre Gelehrigkeit in der Erlernung von allerlei Künsten, zu denen sie eigentlich von Natur nicht bestimmt sind, ist unleugbar. Kurz, Gryllus hat sich, seitdem er in einen Thierleib gewandert ist, vollkommen von der Verkehrtheit dessen überzeugt, was ihm die Sophisten früher eingeredet hatten, alles mit Ausnahme der Menschen für unvernünftig und unverständig zu halten. Er weiss jetzt, dass auch die Thiere verständig sind, und zwar verschiedene in verschiedenem Grade, dass aber zwischen den einzelnen Thiergattungen in dieser Hinsicht schwerlich ein so grosser Abstand stattfindet, als zwischen den einzelnen Menschen. Leider bricht seine beredte Vertheidigung des Thierlebens für uns gerade an der interessantesten Stelle ab, da nämlich, wo er sich anschickt, den Einwurf des Odysseus zu widerlegen, dass man doch unmöglich den Thieren Vernunft zugestehen könne, welche keine Vorstellung von Gott haben. Jedenfalls wird im weiteren Verlaufe der Schrift auch noch von der Sprache der Thiere die Rede gewesen sein.

Die beiden Abhandlungen *de esu carnium* sind, wie bereits bemerkt, Aufzeichnung zweier vielleicht in Rom gehaltener Vorträge, veranlasst durch eine von einem Zuhörer an Plutarch gerichtete Frage, aus welchem Grunde sich Pythagoras des Fleischessens enthalten habe. Man sollte

vielmehr fragen, wer das Fleischessen zuerst erfunden und aufgebracht, da es doch an sich etwas naturwidriges sei, todte Körper, die noch kurz zuvor lebend umherwandelten, sich zur Speise zu bereiten. Wenn man auch zugeben könnte, dass die ersten Menschen ohne Ackerbau und Civilisation, völlig unbekannt mit den Gaben des Dionysos und der Demeter, aus Hunger und Noth auf diese Art Lebensmittel gekommen seien, so sei dies noch keine Entschuldigung für uns, bei diesem Nahrungsmittel aus bloser Leckerei zu verharren, um so weniger als der menschliche Körper nachweislich gar nicht von der Natur aufs Fleischessen eingerichtet sei, wie wir ja auch nur im Stande sind Fleisch in künstlicher Zubereitung und mannigfaltiger Veränderung seiner ursprünglichen Gestalt zu uns zu nehmen, und selbst so ist es bekannt, dass reichlicher Fleischgenuss die feineren Geisteskräfte des Menschen abstumpft. Am Schlusse des ersten Vortrags wurde nun noch die ja auch von Plato gebilligte Lehre des Pythagoras und Empedokles über die Seelenwanderung mit in die Betrachtung eingeflochten, sowie die noch älteren mythischen Anklänge an dieselbe in der Erzählung von der Zerstückelung des Dionysos Zagreus durch die Titanen*). Leider ist uns aber die Auseinandersetzung dieser Lehre und ihre Beurtheilung durch Plutarch verloren gegangen.

Der zweite Vortrag giebt von vorn herein zu, dass es schwer halten werde, die Sitte des Fleischessens abzulegen, nachdem man sich einmal daran gewöhnt habe. Ja wenn es

*) Auch bei Xenokrates spielt der Mythus von Dionysos Zagreus eine gewisse Rolle. Vgl. Ritter und Preller Hist. philos. Gr. Rom. S. 290, wo auf den von Cousin im Journ. des savans 1835 p. 145 veröffentlichten Commentar zum Phaedo verwiesen wird.

eben deshalb geradezu unmöglich sei, so solle man es doch wenigstens auf vernünftige Weise thun, man solle Fleisch essen aus Hunger, nicht aus Schwelgerei, man solle Thiere tödten, aber nicht unter Martern und Qualen, wie dergleichen jetzt gewöhnlich sei, wo man den Schweinen glühende Bratspiesse in den Leib stosse, damit das durch die Berührung des Eisens gelöschte und im Körper verschüttete Blut das Fleisch weich und mürbe mache, oder man auf dem Euter trächtiger Schweine herumtrete, damit dadurch Blut und Milch und das zerquetschte Fleisch der ungebornen Jungen bei der Geburt unter einander geknetet werde, um dann die im höchsten Grade entzündete Gebärmutter des Thieres als Delicatesse zu verzehren, oder auch Kranichen und Schwänen die Augen zuzunähen und sie dann im Finstern zu mästen. Solche raffinirte Grausamkeit, die man sich gegen die Thiere zu Schulden kommen lasse, beweise mehr als alles andre, dass man zum Fleischessen wenigstens gegenwärtig keineswegs aus Noth oder einem natürlichen Bedürfniss, sondern aus Schwelgerei und üppiger Genusssucht gekommen sei, und dass diese Sitte in der Unmässigkeit und Zügellosigkeit unsrer sinnlichen Begierden wurzle. Aber die Sinne stecken einander an, daher denn die raffinirte Schwelgerei des Gaumens in Verbindung stehe mit sonstiger Wollust, mit schamlosen Kunstgenüssen, mit dem Unfug unzüchtiger Theatervorstellungen und dem Wohlgefallen an grausamen und blutigen Gladiatorenkämpfen. Eine Rückkehr zur Einfachheit in den Genüssen der Tafel wird auch der sonstigen Ueppigkeit Schranken setzen. Einfach wird aber das Mahl erst dann, wenn zu ihm nichts Lebendes geschlachtet wird. Die Lehre von der Metempsychose, wie sie von Pythagoras und Empe-

dokles aufgestellt ist, ist zwar nicht so fest erwiesen, dass sie allgemein überzeugend wäre, aber die blose Möglichkeit einer innigen Beziehung der Thierseelen zu den Menschenseelen sollte uns schon gegen die Verspeisung getödteter Thiere mit Abscheu und Entsetzen erfüllen. Leider bricht auch der zweite Vortrag für uns gerade an einer Stelle ab, wo der Redner sich anschickt, die Behauptung, dass wir in keiner rechtlichen Beziehung zu den Thieren stehen, also auch keine Pflichten gegen sie haben, einer Prüfung zu unterziehen.*)

DRITTES CAPITEL.

Wir haben im vorigen Capitel gesehen, dass und wie weit Plutarch sich die Platonische Philosophie, die er in ihrer metaphysischen Grundlage als erwiesen annimmt, so dass er sich einer besonderen Prüfung derselben nicht weiter unterzieht, zu eigen gemacht hat. Der Platonismus bildet die Grundlage seiner eignen Philosophie, als deren charakteristische Eigenthümlichkeit sich eine zum Theil einseitige

*) Schon das dritte Capitel schliesst mit den vollständig zusammenhangslos dastehenden Worten: *ὅτι πρὸς τὰ ἄλογα ζῷα δίκαιον ἡμῖν οὐδέν ἐστιν.* Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 149, meint, es seien diese Worte nur die Inhaltsangabe eines an dieser Stelle verlorenen Abschnitts, in welchem Plutarch diesen Satz bekämpfen musste. Wenn das aber schon an dieser Stelle der Abhandlung geschah, dann konnte doch Plutarch füglich nicht nochmals am Schlusse darauf zurückkommen. Und wenn Bernays vermuthet, hier habe ursprünglich das längere Fragment aus Plutarch gestanden, welches gegenwärtig bei Porphyr. de abst. III, 18 p. 139, 29—143, 13 zu lesen ist und allerdings auf die Frage nach den rechtlichen Beziehungen zwischen uns und den Thieren einigermassen Bezug nimmt, so will es mir scheinen, als würde dies Stück an dieser Stelle in den Zusammenhang der ganzen Abhandlung schlecht hineinpassen.

Vorliebe für die ethischen und religiösen Lehren bezeichnen lässt, wobei Plutarch aber ebensowohl seiner Individualität und Neigung, als der ausschliesslich auf praktische Philosophie gerichteten Strömung seiner Zeit sich anschloss. Wir wenden uns nunmehr zur genaueren Betrachtung seiner Ansichten über die Tugend und die ethische Aufgabe des Menschen und der selbständigen Ausführungen, die er auf diesem Gebiete den von ihm bekämpften Ansichten der Stoiker und Epikureer entgegengesetzt hat.

In der menschlichen Seele ist nun nach Plutarch ein vernünftiger Theil zu unterscheiden (*λογικόν*), der nach der Wahrheit strebt und das Schöne liebt, sowie ein den Leidenschaften unterworfener Theil (*παθητικόν*), welcher der Lüge befreundet ist.*) Bestimmter wird in der Weise des Aristoteles von fünf Theilen oder Vermögen der Seele gesprochen, davon ist das erste und dunkelste *τὸ θρεπτικόν*, das zweite *τὸ αἰσθητικόν*, das dritte *τὸ ἐπιθυμητικόν*, dann kömmt *τὸ θυμοειδές* und schliesslich *τὸ λογιστικόν.***) Die vier ersten Vermögen beruhen auf der Verbindung der Seele mit dem Körper, das letzte auf dem Antheil, den sie an der göttlichen Vernunft hat. Und so ist denn auch die Vernunft die göttliche Stimme in uns, und der Satz *ὅτι ταὐτόν ἐστι τὸ ἕπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ* wird als allbekannte Sentenz vorausgesetzt,***) und bildet gewissermassen die Grundlage der Plutarchischen Ethik. Der Mensch braucht eben nur auf die Stimme der Vernunft zu hören, so kömmt er damit zur

*) de adul. et amico c. 20.

**) de E Delphico c. 13. de def. orac. c. 36 wird der unterste Theil der Seele *τὸ φυτικόν* genannt.

***) de audiendo c. 1.

Tugend. Ihre Ausübung erscheint dem zu Folge immer mehr oder weniger als ein rein intellectueller Vorgang im Menschen. Tugendhaftigkeit ist Weisheit, Lasterhaftigkeit ist Thorheit und Irrthum. Sie lässt sich durch fortschreitende Einsicht und durch Belehrung, die man von andern empfängt, beseitigen. Denn dass die Tugend lehrbar sei, unterliegt für Plutarch, wie sich aus der kleinen Abhandlung virtutem doceri posse ergiebt, keinem Zweifel. Er hält die Behauptung des Gegentheils für gefährlich. Wenn die Tugend nicht lehrbar ist, so wird auch ihre Existenz in Frage gestellt. Behauptet man, sie sei nicht lehrbar, so wird man in der That dazu verführen, sie nicht zu lernen, folglich auch verhindern, dass sie im Leben verwirklicht werde, denn lernen ist entstehen lassen, lernen verhindern ist aufheben. Während man sich ferner angelegen sein lässt, blos um sich nicht lächerlich zu machen, viele Dinge zu lernen, obschon das Nichtwissen derselben nicht gerade von allzu üblen Folgen sein würde, so wird man sich durch den Grundsatz, Tugend sei nicht lehrbar, verführen lassen, sich an die wichtigsten Aufgaben des sittlichen Lebens, an Hauswesen, Ehe, Staat, Regierung ohne vorherige Einsicht zu wagen. Allein wie soll es damit gut bestellt sein, wenn man nicht vorher gelernt hat, wie der Mensch überhaupt mit Menschen umzugehen habe? Durch die Behauptung, dass Tugend nicht lehrbar sei, wird ferner alle erzieherische Thätigkeit in Frage gestellt, deren Aufgabe es ja ist, wie einst ein Spartanischer Pädagoge richtig sagte, das Sittlichgute den Kindern angenehm zu machen. Da Plutarch an dieser Stelle zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden nicht unterscheidet, so argumentirt er ganz richtig, ohne *φρόνησις* hätten alle andern Künste

keinen Werth und Nutzen, wenn diese aber gelehrt und gelernt würden, so müsste auch die *φρόνησις* lehrbar sein.

In der Schrift de virtute morali, die überhaupt mehrfach an Aristoteles erinnert, wird aber die ethische Tugend von der theoretischen unterschieden, und unter der ethischen Tugend diejenige verstanden, welche die Leidenschaft als Materie, die Vernunft als Form (*εἶδος*) hat. Nach der Meinung der Stoiker ist die Tugend ein durch Vernunft zu Stande gebrachter Zustand und Kraft des *ἡγεμονικόν* der Seele, oder vielmehr die mit sich übereinstimmende, feste, unwandelbare Vernunft. Der den Leidenschaften unterworfene und unvernünftige Theil der Seele ist nicht wesentlich von ihrem vernünftigen Theile verschieden, sondern ein und dieselbe Vernunft ist Veränderungen ausgesetzt, wird zur Schlechtigkeit und Tugend, hat aber nichts Unvernünftiges an sich. Vielmehr nenne man einen Theil der Seele unvernünftig, wenn die überwiegende Stärke des Triebes ihn zu etwas Unsinnigem gegen den Rath der Vernunft fortreisse. Auch der Affect ist eine schlechte, ungezügelte Vernunft, die in Folge eines schlechten und fehlerhaften Urtheils stark und heftig wird. Diese Ansicht aber, meint Plutarch, beruht auf einer falschen Ansicht von unsrer Natur. Denn wir sind nicht blos zusammengesetzt aus Leib und Seele, sondern auch die Seele selbst besteht aus zwei ungleichartigen Theilen, dem unvernünftigen und der Vernunft, die mit einander verknüpft sind, wie dies von Plato richtig erkannt, von Pythagoras schon vorher geahndet ist. Nach Plato ist die beseelte Welt ein aus dem *ταὐτόν* und dem *ἕτερον* zusammengesetztes, einerseits unveränderliche Ordnung, andrerseits ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Bewegungen und Kreise. So ist auch die

menschliche Seele als Theil der Weltseele und zu ihr in bestimmtem Verhältnisse stehend keineswegs einfach und gleichen Affectionen unterworfen, sondern sie hat den vernünftigen und denkenden Theil, der von Natur zur Herrschaft über den Menschen bestimmt ist, zweitens den den Leidenschaften unterworfenen, unvernünftigen Theil, welcher der Leitung bedarf. Dieser zweite Theil ist wieder ein gedoppelter. Er ist einmal schlechthin körperlich, Begierde, zweitens (und dieses zweite tritt bald auf Seite des Körperlichen, bald verhilft es dem vernünftigen Denken zum Sieg über das Körperliche) Zorn (*θυμοειδές*). Vernunft liegt mit Begierde und Zorn häufig im Kampf, dies der Hauptbeweis ihrer Verschiedenheit. Im Ganzen ist dies auch die Lehre des Aristoteles, nur dass er später den Zorn mit zur Begierde rechnete, als Begierde wieder zu beleidigen (*ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις ἀντιλυπήσεως*). Aber an dem Unterschied des leidenschaftlichen und unvernünftigen Theils vom vernünftigen hielt er fortwährend fest. Ersterer sei jedoch, wenn er nicht ganz von thörichter Lust und einem ausschweifenden Leben verdorben sei, im Stande auf die Stimme des vernünftigen Theiles zu hören und sich danach zu richten.

Die Vernunft zwingt nun nicht den unvernünftigen Theil mit Gewalt, sondern lenkt und überredet ihn, er steht in sympathischem Verhältniss zu ihr. Wenn die Vernunft zu laufen gedenkt, so setzen sich Beine und Nerven in Bewegung. Auch die Begierde ist der Vernunft gehorsam. Verliebte hören sofort auf zu begehren und die körperlichen Regungen ihrer Leidenschaft verstummen, wenn sie zufällig eine Schwester oder Tochter liebten und nun ihren Irrthum gewahr werden. Sogar das ganz Unvernünftige steht unter der Herr-

schaft der Vernunft. Dies beweisen die musikalischen Instrumente, deren Töne genau den Gefühlen und Affectionen der Spielenden entsprechen. Um so mehr muss dies bei dem zürnenden und begehrenden Theile der Seele der Fall sein, da beide mit dem denkenden in stetiger innerer Verbindung stehen. Dies Verhältniss wird nun schon durch das Wort ἦθος ausgedrückt; es hängt mit ἔθος zusammen und bezeichnet eine Qualität des Unvernünftigen, welche durch Gewöhnung an eine bildende Einwirkung der Vernunft hervorgebracht ist.*) Hier begegnen wir Aristotelischen Ansichten. Die Vernunft will die Affecte nicht vertilgen, was unmöglich und auch nicht rathsam ist, sondern will nur Ziel und Ordnung in sie hineinbringen, dies geschieht indem sie durch vernünftige Ueberlegung (φρόνησις) das im leidenschaftlichen Theil vorhandene Vermögen (δύναμις) zu einem guten habituellen Zustand (ἕξις) verändert. Das Vermögen nämlich als Hang oder Neigung ist der Ausgangspunkt und die Materie der Leidenschaft, wie Jähzornigkeit, Verschämtheit, Unverzagtheit. Die Leidenschaft ist das in Thätigkeit versetzte Vermögen, also Zorn, Scham, Muth. Der habituelle Zustand endlich ist der durch Gewöhnung bewirkte Zustand des unvernünftigen Vermögens, eine Tugend oder ein Laster, je nachdem die Leidenschaft von der Vernunft gut oder schlecht erzogen wird. Es ist nun die natürliche Aufgabe der praktischen Vernunft ein zuviel oder zuwenig der Leidenschaften zu beseitigen,

*) Unüberwindlich, sagt Sertorius zu den Spaniern, ist eine anhaltend fortgesetzte Thätigkeit, (τὸ ἐνδελεχές), mit welcher verbunden die Zeit jede Macht besiegt und überwältigt, eine freundliche Bundesgenossin für diejenigen, welche mit Ueberlegung ihren günstigen Zeitpunkt in Acht nehmen, aber verderblich gegen alle, die zur Unzeit drängen. v. Sertor. c. 16.

sie im ersteren Falle zu beruhigen, im zweiten zu erregen. Auf diese Weise entstehen die ethischen Tugenden im unvernünftigen Theile, welche die Mitten sind zwischen dem zuviel und dem zu wenig. Der Ausdruck Mitte findet hierbei seine Analogie aus der Harmonik, es is eine mittlere Proportionale. So ist die Tapferkeit die Mitte zwischen der Feigheit und Verwegenheit, von denen erstere ein Ausfall, letztere ein Ueberschuss des Zorntheiles ist. Freigebigkeit ist die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, Sanftmuth zwischen Unempfindlichkeit und Grausamkeit; ähnlich verhält es sich mit Mässigkeit und Gerechtigkeit. Mit diesen ethischen Tugenden, welche in dem Innehalten der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen bestehen, sind nicht diejenigen Tugenden zu verwechseln, die in einem gewaltsamen Unterdrücken des Begehrungsvermögens bestehen, mit der Mässigkeit also nicht die Enthaltsamkeit, welche gleichsam keine volle Tugend ist, da sie nicht auf dem willigen Gehorsam des Unvernünftigen gegen die Vernunft beruht, wie denn umgekehrt die Unenthaltsamkeit, bei welcher momentan das Begehrungsvermögen der Vernunft die Zügel entreisst, kein volles Laster ist, wohl aber die Unmässigkeit, bei welcher die Vernunft ganz verderbt ist, und von einem Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft gar nicht mehr die Rede sein kann.

Dass aber Vernunft und Leidenschaft verschieden sind, und das zwischen beiden ein Kampf besteht, davon überzeugt man sich bei der Beobachtung der Vorgänge im eignen Innern. Und zwar ist dieser Kampf ganz verschieden etwa von einer Meinungsverschiedenheit und dem Zweifel auf dem Gebiete der rein theoretischen Vernunft. Dabei kann auch von keiner Trauer die Rede sein, ausser wenn etwa eine Leiden-

schaft heimlich mit ins Spiel gezogen wird. Bei so bewandten Umständen hat nun die Lehre der Stoiker, dass alle Sünden gleich sind, keinen rechten Sinn. Quantitativ sind die Leidenschaften sehr verschieden. Weil der Mensch ein gedoppeltes Wesen ist, so ist er schlechter oder besser, je nachdem der schlechtere oder bessere Theil in ihm die Oberhand hat. Von Natur ist die Vernunft als göttlichen Ursprungs dazu bestimmt, über das Unvernünftige, als welches physischen Ursprungs ist, die Oberhand zu haben. Den physischen Ursprung der Leidenschaften kann man unter anderem auch daraus entnehmen, dass sie je nach den Altersstufen verschieden sind, wie sich denn die Leidenschaften körperlich in Erbleichen, Erröthen, Herzklopfen u. s. w. manifestiren, während die reine Thätigkeit der theoretischen Vernunft sich körperlich gar nicht äussert. Wenn nun aber die Leidenschaft körperlichen Ursprungs ist, so folgt daraus, dass man sie nicht ausrotten kann, sie bedarf vielmehr der Heilung und Erziehung. Könnte man sie ausrotten, so würde alsdann die praktische Vernunft zur Unthätigkeit verdammt, etwa wie der Steuermann, wenn es am Winde fehlt. Deshalb haben denn auch Gesetzgeber Ehrgeiz und Wetteifer als nützliche Hebel in Bewegung gesetzt, und im Kriege erregen und vermehren sie die Steitlust durch kriegerische Musik. Wie der begeisterte Dichter dem blos gelehrten den Vorrang abläuft, so ist auch der begeisterte Kämpfer unüberwindlich. Die Leidenschaften sind die eigentlichen Handhaben der Erziehung, deren Endzweck auf den schon einmal angefürten Ausspruch jenes Lakonischen Pädagogen hinauskommt: sie will bewirken, dass die Jugend am Schönen ihre Freude habe, über das Schlechte Unlust empfinde.

Nun ist die Tugend zu ihrer Verwirklichung unabhängig von der menschlichen Umgebung. Sie wurzelt in jedem Boden, sobald sie eine gutgeartete Natur und eine arbeitsliebende Seele findet.*) Wer es im Denken und Leben an dem richtigen irgendwie fehlen lässt, der hat die Schuld davon allein sich selbst und nicht den äusseren Umständen, wie etwa der Kleinheit seiner Vaterstadt zuzuschreiben.**) Von solchen äusseren Verhältnissen ist auch die wahre Glückseligkeit unabhängig, sie besteht überwiegend *ἐν ἤθει καὶ διαθέσει*, das heisst in den ethischen Tugenden, die jeder an sich selbst hat, und der dadurch hervorgebrachten Stimmung des Gemüths. Und doch wird die Glückseligkeit von so vielen in äusseren Dingen gesucht. Die Kleider, heisst es in der kleinen Abhandlung de virtute et vitio, wärmen blos scheinbar den Körper, denn an und für sich sind sie kalt, daher man ja auch häufig bei grosser Wärme oder in der Fieberhitze, um sich abzukühlen, die Kleider wechselt, vielmehr hält das Kleid die Wärme, die der Mensch aus sich ausströmt, blos zusammen und lässt sie nicht entweichen. Aber vielen ist der wirkliche Hergang unklar, und es ist ein ähnlicher Irrthum zu glauben, wenn man ein grosses Haus baut, sich mit einer zahlreichen Dienerschaft umgiebt und Geld zusammenschafft, man würde deshalb angenehm leben. Aber ein angenehmes Leben kömmt nicht von aussen, sondern

*) In der Schlacht bei Leuctra, sagt Plutarch v. Pelop. c. 17, gaben die Thebaner den anderen Griechen den Beweis, dass nicht blos der Eurotas und der Ort zwischen Babyka und Knakion streitbare, kriegerische Männer erzeugt, sondern dass sich alle ihren Gegnern furchtbar zeigen, bei denen sich eine Jugend findet, die sich des Schlechten zu schämen und für das Gute in die Schranken zu treten wagt, welche den Tadel mehr flieht als die Gefahren.

**) v. Demosth. c. 1.

die innere Stimmung des Gemüths ist es, die den aeusseren Dingen Freude und Anmuth verleiht, daher ein leichter, zufriedener Sinn auch Armuth, Verbannung und Alter mit Leichtigkeit erträgt. Der Besitz der Tugend macht jede Lebensstellung angenehm und schmerzlos, das Laster dagegen, die innere Schlechtigkeit, macht auch den äusseren Glanz und Reichthum für den Besitzer werthlos. Denn die Schlechtigkeit ist ein unzertrennlicher Begleiter, sie mischt sich in alle unsre Handlungen, trübt alle unsre Genüsse, verfolgt uns sogar im Traume, in dem ja die Seele sich selbst überlassen ist. Für die Schlechtigkeit ist ein angenehmes Leben unmöglich, denn sie ist unzertrennlich von Schmerz und Sorge, sie kömmt nie zur Zufriedenheit, zur leidenschaftslosen, sicheren Ruhe.*) Sie lässt eben deshalb Freude und Fröhlichkeit in der Seele gar nicht aufkommen. »Häufe Gold an, scharre Silber zusammen, baue Säulengänge, fülle dein Haus mit Sclaven, die Stadt mit deinen Schuldnern an: wenn du nicht die Leidenschaften deiner Seele beschwichtigst, deine unersättliche Begierde zügelst, dich von Furcht und Sorgen befreist, so reichst du einem Fieberkranken Wein, einem Galligen Honig, Brod und Zukost einem Unterleibskranken, der sie nicht brauchen kann, durch sie nicht gekräftigt, sondern nur kränker wird.« Kranke verschmähen ja oft die beste und schönste Nahrung, aber wenn sie genesen, ist ihnen Schwarzbrod mit Käse und Kresse ein köstlicher Genuss. »Eine solche Stimmung in der Seele bringt die Vernunft hervor. Du wirst dir selbst genügen, wenn du lernst, was das

*) Plutarch wundert sich, wenn manche nicht einsehen, dass das Laster eine Anomalie, eine widerspruchsvolle Ungleichheit des Charakters ist, comp. Nic. et Crassi c. 1.

Schöne und Gute ist. Du wirst bei der Armuth schwelgen und dir wie ein König vorkommen, du wirst das geräuschlose Privatleben nicht weniger lieben, als eine glänzende Stellung als Feldherr oder an der Spitze des Staates. Als Philosoph wirst du nie unangenehm leben, sondern wirst lernen überall und von allem angenehm zu leben. Der Reichthum wird dich erfreuen, indem du vielen Wohlthaten erweisest; die Armuth, indem du vieler Sorgen ledig bist; der Ruhm, weil du geehrt wirst; ein unrühmliches Loos, weil du nicht beneidet wirst.« Das klingt fast so, als ob wir einen Stoiker hörten.

Ihre weitere Ausführung erhalten diese Gedanken in der Abhandlung *περὶ εὐθυμίας*, de tranquillitate animi. Zur Zufriedenheit der Seele, sagt daselbst Plutarch und zu einem ruhigen, von keinen Stürmen bewegten Leben können Reichthum, Ruhm, eine einflussreiche Stellung nur dann beitragen, wenn der betreffende diese Güter gut zu gebrauchen weiss und ihr Genuss nicht durch das Verlangen nach dem, was ihm versagt ist, beeinträchtigt wird. Dazu aber bedarf er einer Vernunft, die gewöhnt und geübt ist, den leidenschaftlichen und unvernünftigen Theil der Seele, der oft ausschweift, sofort zurückzuhalten, und nicht zu gestatten, dass er sich von dem, was ihm eben vorliegt, entfernt. Ein verständiger Mann muss nun nach den Vernunftgründen, die ihm gegen die Leidenschaft helfen sollen, schon vor deren Eintritt sich umsehen, damit sie nöthigenfalls seit lange bereitliegend, ihm nützen können, damit sie dann gleichsam wie wohlbekannte Klänge ertönen, denen die Leidenschaft Gehör zu geben geneigt ist. Wäre nun, wie von einigen gesagt wird, das geeignetste Mittel, um zur Gemüthsruhe zu gelangen, das sich Zurückziehen von allen, sei es privaten, sei es öffentlichen Ge-

schäften, also die Unthätigkeit, so wäre sie damit theuer erkauft, und es ist gewiss ein schlechtes Heilmittel, um die Seele vor Unruhe und Aufregung zu bewahren, ihr Leichtsinn, Schlaffheit und Gleichgültigkeit gegen Freunde, Hausgenossen und Vaterland anzurathen. Uebrigens ist es falsch, dass das Freisein von vielen Geschäften Gemüthsruhe bewirkt. Da müssten die Frauen, die blos ihrem Hauswesen vorstehen, ein ruhigeres Gemüth haben als die Männer, und doch ist gerade das Frauengemach ein Tummelplatz aller möglichen Leidenschaften. Laertes lebte zwanzig Jahre allein und unthätig auf seinem Landgute, ohne dass der Schmerz und die Unruhe seiner Seele ihn verliess. Ja manche Charaktere werden gerade durch Unthätigkeit in eine unmuthige Stimmung versetzt, wie Achill, so lange er den Achäern grollte. Die ruhige Stimmung des Gemüths ist sicherlich nicht durch das mehr oder weniger von Geschäften und Verrichtungen bedingt, sondern durch die moralische Beschaffenheit desselben, gute Thaten zu versäumen ist eine nicht mindere Quelle von Unruhe des Gemüths, als schlechte zu verrichten. Auch ist es falsch, zu glauben, dass nur eine bestimmte Lebensweise oder Berufsthätigkeit zur Gemüthsruhe verhelfen könne, und dass man daher suchen müsse, seine nicht befriedigende Lage mit einer andern zu vertauschen. Aber was soll ein solcher Wechsel helfen, wenn der Betreffende sich von dem nicht frei macht, was seine Seele beunruhigt und ihn quält, seine Unkenntniss der wirklichen Verhältnisse, seine Unüberlegtheit, das Ungeschick, sich in seiner jedesmaligen Lage einzurichten, von dem, was er hat, einen richtigen Gebrauch zu machen? Das ist der eigentliche Grund seiner Unzufriedenheit, der Stoff seiner Krankheit.

Wird dieser beseitigt, dann weiss er sich mit allem zu befreunden und sich in jede Lage zu schicken. Die Quelle der Gemüthsruhe liegt in uns selbst, im richtigen Gebrauch unsrer Vernunft, nicht in den äusseren Dingen und Verhältnissen. Mit ihnen werden wir uns befreunden, wenn wir diese Quelle reinigen, und von den Dingen einen vernünftigen Gebrauch machen. Plato verglich das Leben mit einem Würfelspiel, bei dem es darauf ankommt, einen guten Wurf zu thun, und denselben gut zu gebrauchen. Der Wurf steht nicht in unsrer Macht, wohl aber ein vernünftiger Gebrauch von dem, was das Glück uns giebt. Wo ein solcher fehlt, da macht uns das Glück übermüthig, das Unglück verzagt und beides ist für uns eine Quelle der Unruhe, richtiger aber wir selbst, in welcher Lage wir uns auch befinden mögen.

Im weiteren giebt Plutarch praktische Rathschläge, wie man in den Besitz der Gemüthsruhe gelangen könne. Das erste worauf man zu sehen und worin man sich zu üben hat, ist jeder misslichen Lage immer noch eine gute Seite abzugewinnen. Man blicke auf berühmte Männer, ob ihnen nicht auch ähnliches widerfahren ist, und wie sie sich dabei benommen haben. Für Diogenes war das Missgeschick der Verbannung der Anfang seines Philosophirens. Wen die Armuth drückt, der denke an Epaminondas und Fabricius. König Agis war einer der berühmtesten Leute seiner Zeit und doch liess sich seine Frau zu einem sträflichen Umgang mit Alcibiades verführen. Stilpon hatte eine ausschweifende Tochter, doch hielt ihn dies nicht ab, das heiterste Leben von allen Philosophen seiner Zeit zu führen. Höchst unverständiger Weise ärgert man sich aber nicht blos über die Fehler der eigenen Angehörigen und Freunde, sondern sogar über die der

Feinde und fernstehender Personen, auch wohl der Untergebenen und Diener, die man gern mit Gewalt von ihren Fehlern befreien möchte. Man nehme vielmehr die Menschen, wie sie sind, und bleibe ihnen gegenüber freundlich und gelassen. Die Freude, die man in diesem Falle über seine eigne Stimmung empfindet, wird den Verdruss über die Schlechtigkeit und Unliebenswürdigkeit Anderer gar bald überwiegen. Es ist überhaupt das Zeichen einer kleinlichen Seele, ohne Noth den Schwächen Anderer nachzuspüren, und oft liegt solchem Thun nicht etwa, wie wir gern uns und andre glauben machen, der Hass des Bösen, sondern das ganz persönliche Motiv unsrer Eigenliebe zu Grunde.

Aber nicht blos auf andre blicke man, die das, was für uns eine Quelle des Ungemachs und der Verdriesslichkeit ist, mit Ruhe und Heiterkeit ertrugen, man übersehe auch nicht das anderweitige Gute und Angenehme, in dessen Besitz man noch ist, und suche vielmehr durch den Hinblick auf dasselbe den unangenehmen Eindruck zu beseitigen, statt einseitig auf ihn das geistige Auge zu richten, und den Kindern zu gleichen, die, wenn ihnen etwas von ihrem Spielzeug entzwei gegangen oder abhanden gekommen ist, trotzdem sie noch viel anderes besitzen, auch dieses verschmähen und sich über ihren Verlust untröstlich fühlen. Und sicherlich ist keiner so arm, der nicht noch etwas hätte, worüber er sich freuen könnte. Selbst das, was wir mit anderen theilen, Leben, Gesundheit, der Anblick der Sonne, der vorhandene Friede, unter dessen Schutz wir ungestört unseren Geschäften nachgehen können, muss uns eine Quelle der Freude sein, darf wenigstens nicht übersehen werden. Wie, wenn wir auch das entbehren müssten? oder es verlören? Ist es aber nicht verkehrt, den Besitz von alle

dem für nichts zu erachten, dessen Verlust uns auf's tiefste betrüben würde? Man blicke ferner auf diejenigen, die sich in einer noch dürftigeren Lage befinden, als wir, und nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, auf diejenigen, welche etwas vor uns voraus haben, wodurch man sich muthwillig um den Genuss und die Freude an dem bringt, was man vor anderen voraus hat, und einen Vorwand der Undankbarkeit gegen das eigne Schicksal sucht und sich selbst nur unzufrieden und unglücklich macht. Aber da es nun einmal in unsrer Natur liegt, bei unsrem Leben mehr auf andre als auf uns selbst den Blick zu richten, so thue man dies wenigstens nicht einseitig, man betrachte das, was man beneidet und bewundert, nicht blos nach seinem glänzenden Schein, sondern man gehe der Sache wirklich auf den Grund, und blicke auch auf das viele Unangenehme, was unter der täuschenden Hülle verborgen liegt.

Ein Haupthinderniss der Gemüthsruhe ist das Missverhältniss unsrer Bestrebungen und Begierden zu unseren Kräften. Unsere Hoffnungen gehen immer zu hoch hinaus, und wenn sie ihr Ziel verfehlen, so klagen wir unser Schicksal statt unsre Thorheit an, die dem Unmöglichen nachjagte. Jeder will wo möglich alles zugleich sein, alles zugleich haben, und fühlt sich unglücklich, wo ihm etwas versagt bleibt. Und doch giebt es Dinge, die einander geradezu ausschliessen. Wissenschaftliche Studien verlangen Musse und Freisein von Geschäften, eine angesehene politische Stellung dagegen, die Freundschaft der Könige lässt sich nur durch ein bewegtes Leben erreichen. Der Genuss von Wein und Fleisch mag den Körper kräftigen, aber er schwächt die Seele. Ein ununterbrochenes Streben nach Gewinn erzeugt Reichthum, die Ver-

achtung des Reichthums ist ein gutes Mittel, um zur Philosophie zu gelangen. Wer das eine erreichen will, muss auf das andere verzichten, darum lerne man sich selbst kennen, wende sich dem einen zu, wozu man von Natur bestimmt ist, statt bald auf dies, bald auf jenes Leben zu blicken und seiner Natur Gewalt anzuthun. Dass aber ein Jeder in sich die Quellen der Gemüthsruhe und ihres Gegentheils hat, dass die Fässer des Guten und Bösen nicht auf der Schwelle des Zeus, sondern in der Seele liegen, beweisen die Verschiedenheiten der Leidenschaften. Die Unverständigen verachten das Gute, das sie haben, weil sie mit ihren Gedanken immer auf die Zukunft gerichtet sind, die Verständigen wissen sich durch ihre Erinnerung auch das Vergangene gegenwärtig zu erhalten. Jene kommen nie zum Genuss und zum wirklichen Besitz der Gegenwart, die ihnen sofort in das Meer der Vergessenheit versinkt, ihnen zerfällt das ganze Leben in lauter zusammenhangslose Atome, sie selbst kommen aus einer beständigen Hast und Unruhe nicht heraus. Noch schlimmer ist es, dass die Menschen gerade von dem, was heiter und angenehm ist, hinwegeilen, dagegen bei der Erinnerung an das Unangenehme verweilen und davon gar nicht wegkommen können. Vielmehr muss man beides zu einander in ein richtiges Verhältniss setzen, und da man vom Unangenehmen nun einmal nicht gänzlich frei bleiben kann, es durch das Angenehme mildern und gleichsam wieder ausgleichen. Wie der Musiker hohe und tiefe Töne zur Melopöie verwenden muss, und nicht die eine Art ganz verschmähen darf, so muss man auch die Gegensätze des Lebens in eine Harmonie aufzulösen verstehen, nicht aber über seinen Widerwärtigkeiten den Muth verlieren. Von unsrer Geburt an sind gleichsam die Keime von Freud und

Leid in unser Leben gelegt, der Verständige mag daher das Bessere wünschen, er wird aber auch auf das Schlechtere gefasst sein, und bei beidem sich einzurichten wissen, er wird es verstehen, das Uebermass von Hoffnung und Furcht zu vermeiden, er wird die Gegenwart getrosten Muthes geniessen, eine Widerwärtigkeit wird ihn nicht unvorbereitet treffen, und mit dem Unerwarteten wird für ihn die Hauptquelle von Trauer und Muthlosigkeit versiegen. Vieles Widerwärtige beruht eigentlich nur auf unsrer Vorstellung und unserem Vorurtheil, von dem wir uns frei machen können, anderes hat seinen Grund in der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unser menschlichen Natur. Nach der physischen Seite unsrer Existenz sind wir freilich vom Zufall abhängig, aber unser besserer Theil ist frei von ihm, und grade in ihm haben wir unsere besten unzerstörbaren und unveräusserlichen Güter, Einsicht und Wissenschaft, Vernunft die zur Tugend führt. So kann uns wohl das Glück krank und arm machen, über uns die Feindschaft des Volkes oder eines Tyrannen verhängen, aber es kann uns nicht schlecht und feige machen, es kann dem hochherzigen Charakter den Adel seiner Gesinnung nicht rauben, noch dem Verständigen die sich gleichbleibende Stimmung der Seele, durch die er die Stürme des Lebens überwindet. Und während der Unverständige aus Furcht vor dem Tode sich fest am Leben anklammert, das doch eigentlich für ihn keinen Werth hat, so weiss der Verständige, dass die Seele im Tode zu einem besseren, wenigstens keinem schlechteren Dasein übergeht, er hat daher keine Furcht vor dem Tode und vermag deshalb mit um so grösserer Ruhe das Leben zu ertragen. Die Tugend macht es ihm angenehm und dem Uebermass des physischen Leidens vermag er sich nöthigenfalls durch freiwil-

ligen Tod zu entziehen*), was sollte ihn also eigentlich beunruhigen? Er hat das Glück in seiner Gewalt, der Herrschaft seiner Vernunft unterworfen. Er kennt sich selbst und seine Kraft, und wie er durch ruhige Ertragung der kleinen Leiden auch zur Ertragung der grösseren geübt ist, so sieht er gefasst dem Kommenden entgegen und in dem, was für schrecklich und furchtbar gilt, weiss er, wie gar viel auf nichtiger Einbildung beruht. Der Spruch Menanders:

nicht sprechen darf ein Lebender, dies trifft mich nicht —

erschreckt ihn nicht, da er mit offenem Auge dem Glücke entgegensieht, und die Ausübung der Tugend, sowie das Vermeiden schlechter Handlungen stets in seiner Gewalt hat.

Und hierin liegt ein weiterer Beitrag zur Gemüthsruhe, denn durch nichts ist diese mehr gefährdet als durch ein böses Gewissen und durch die Reue über begangenes Unrecht, und das Bewusstsein, an seinem eigenen Unglück Schuld zu sein. Kein Reichthum, kein äusserer noch innerer Vorzug vermag dem Leben solche Ruhe und Heiterkeit zu verleihen, wie eine Seele, die sich rein hält von schlechten Handlungen und Gedanken, die gute Thaten verrichtet und in Folge dessen ihr Leben mit einer Reihe angenehmer Erinnerungen begleitet, die keinen Grund hat, das Leben als einen Ort des Leidens, als einen Verbannungsort für die Seelen zu beklagen und zu schmähen. Für eine solche Seele ist vielmehr ein jeder Tag des Lebens ein Fest. Ihr erscheint die Welt als ein der Gottheit würdiger Tempel und der Mensch in ihr dazu bestimmt, um an der schönen Natur, die ihm

*) Es ist bemerkenswerth, dass der Selbstmord des Demosthenes Plutarchs volle Billigung hatte, comp. Demosth. et Cic. c. 5. Ueber den Tod des Cato von Utica giebt er kein eigenes Urtheil ab.

in herrlichen Bildern das Intelligible offenbart, seine Freude zu haben, sein Leben gleicht einer heiligen Festweihe, und muss deshalb voll heiterer Ruhe und Freude sein, seine Stimmung eine würdige und gesetzte. Er wird sich scheuen, das Fest, das ihm die Gottheit in diesem Leben bereitet, durch Ausgelassenheit in Freude und Traurigkeit, durch unmässiges Klagen und eine verdriessliche Stimmung der Seele zu stören. Durch einen richtigen Gebrauch ihrer Vernunft werden solche Menschen ihre Leidenschaften zu beherrschen wissen, sich am zufriedenen Genuss der Gegenwart erfreuen, zugleich mit dankbarer Erinnerung an das Vergangene, und guter Hoffnung für die fernere Zukunft.

Die Tugend also ist als der entscheidende Factor im Leben des einzelnen Menschen zu betrachten, nicht aber das Glück oder der Zufall.*) Wenn der Dichtervers richtig wäre, heisst es in der kleinen Schrift περὶ τύχης

τύχη τὰ θνητῶν πράγματ᾽ οὐκ εὐβουλία,

so könnte man mit demselben Rechte auch die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und Billigkeit, überhaupt jede Tugend als wirkenden Factor im Menschenleben aufheben, man könnte das freiwillige Verharren des Aristides in der Armuth, die Uneigennützigkeit, die Scipio bei der Eroberung von Kar-

*) Von der τύχη schlechthin, dem blosen Zufall, unterscheidet Plutarch die τύχη δαιμόνιος, alles das was wir als höhere Macht, als göttliche Fügung bezeichnen. Dass eine solche bei den Ereignissen der Geschichte ihre Hand mit im Spiele habe, und oft alle Berechnungen der Menschen zu nichte macht, wird anerkannt, v. Demosth. c. 19, Brut. c. 47. Allein auch mit ihrer Anahme darf man nicht voreilig sein. Man darf die Unglücksfälle nicht durchaus dem Dämon zuschreiben, heisst es in der comp. Thes. et Rom. c. 3, d. h. nicht allein von einer Fügung des Schicksals ableiten, sondern muss auch bei ihnen Verschiedenheiten des Charakters und der Leidenschaft (ἠθικὰς καὶ παθητικὰς διαφοράς) aufsuchen.

thago bewiesen hat, oder die Selbstbeherrschung Alexanders gegenüber den gefangenen Königsfrauen eben so gut als ein Werk des Zufalls betrachten, als das gegentheilige Verhalten eines Paris im Hause seines Gastfreundes. Dann müsste man consequenter Weise auch das Naturell der Thiere als ein Werk des Zufalls hinstellen. Aber wenn es die übrigen Cardinaltugenden Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit giebt, so muss es auch Klugheit geben, und somit auch *εὐβουλία*, ist doch jede der genannten Tugenden nur im Verein mit der Klugheit erst möglich. Wollen wir aber die Werke einer vernünftigen Ueberlegung dem Zufall zuschreiben, dann müssen wir es eben so gut mit den Aeusserungen der Gerechtigkeit und Besonnenheit thun, ja dann müssen auch die Laster auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden, und der Mensch wird einer Staubsäule gleichen, die vom Zufall wie von einem Windstoss hin und her geweht wird, jede Ueberlegung und planmässige Erforschung, alles Nachdenken muss ihm abgesprochen werden. Wenn aber alles durch den Zufall bedingt ist, wie soll es da noch ein Object unseres Lernens und Forschens geben?

Dass aber nicht Zufall, sondern Vernunft und Ueberlegung es ist, welche den Menschen die Eindrücke seiner Sinnesempfindungen aufnehmen und auslegen lässt, dass die Sinne selbst nur die Organe unseres Denkvermögens sind, dass gerade durch die durch letzteres bedingte Art seines Sehens und Hörens der Mensch sich vom Thier unterscheidet, dass er durch seine Vernunft, nicht aber durch Zufall und natürliche Fügung, die ihm sinnlich vielfach überlegene Thierwelt sich unterwirft und dienstbar macht, lehrt uns eine vernünftige Betrachtung der Dinge. Nicht physische Ueberlegenheit, sondern Erfahrung, Gedächtniss, Weisheit und Kunst machen uns zu Herren der Thiere, hierbei also haben wir es mit keinem Ergebniss des Zufalls, sondern lediglich der vernünftigen Ueberlegung und Vorhersicht zu thun. Aber auch weiter in den Verrichtungen der Handwerker und Künstler geschieht alles nach den Regeln des Handwerks, sie arbeiten mit Lineal und Richtscheit, nach Mass und Zahl und überlassen nichts dem Zufall. Und doch sind alle technischen Verrichtungen nur ein untergeordnetes Gebiet für die menschliche Denkkraft, da sie es überwiegend mit dem für das Leben Nützlichen zu thun haben, und nur schwache Funken vom Feuer des Prometheus enthalten. Wenn aber die Künste zur Erreichung ihres Zweckes des Zufalls nicht bedürfen, so wäre es wunderbar, wenn dies auf dem höheren Gebiete der geistigen Thätigkeit, bei der vollendeten Kunst, die es mit Ehre und Ruf des Menschen zu thun hat, der Fall sein sollte. Vielmehr wird das Glück des menschlichen Lebens nicht in den äusseren Glücksgütern, als Gold und Silber, Ehre und Reichthum, Gesundheit, Stärke und Schönheit liegen, sondern in dem vernünftigen Gebrauch, den der Mensch von dem allen zu machen weiss. Erst durch diesen Gebrauch wird das Geschenk des Glückes für ihn angenehm und nützlich, ohne denselben bleibt es für ihn ohne Werth, ja wird für den Besitzer schädlich und zur Last. Ein unverdienter Erfolg ist, wie Demosthenes sagt, für die Thoren ein Anlass zu verkehrten Entschlüssen, ein unverdientes Glück aber für den Unverständigen der Anlass zu seinem Unglück.

Aehnlich heisst es in dem aus der Schrift über die Freundschaft bei Stobäus aufbewahrten Fragmente, dass nur ein kleiner Theil des Menschen den Einwirkungen des

Glücks oder Zufalls preisgegeben ist. Den besseren Theil, auf welchem unsere grössten Güter beruhen, wissenschaftliche Bildung und die auf Tugend ausgehende Erkenntniss, beherrschen wir, er ist seinem Wesen nach unverlierbar und unzerstörbar. Deshalb müssen wir muthig und unerschrocken der Zukunft entgegensehen und dem Glücke dasselbe sagen, was Sokrates gegen seine Ankläger und zugleich seinen Richtern sagte, Anytus und Meletus können mich tödten, schaden können sie mir nicht. So kann auch das Glück uns in Krankheit versetzen, unser Vermögen rauben, uns beim Volk oder dem Fürsten verleumden, aber feig und niedrig gesinnt, unedel und neidisch kann es den rechtschaffenen, muthigen, edelgesinnten Mann nicht machen, seine Anlage zum Schönen kann es ihm nicht rauben.

Die Lasterhaftigkeit also, *ἡ κακία*, und nicht wie die meisten verkehrter Weise wähnen, das Glück oder Schicksal, ist der eigentliche Feind der menschlichen Glückseligkeit. Denn das Schicksal kann nichts über einen Menschen so schlimmes verhängen, was nicht irgend ein Weiser mit Muth und Standhaftigkeit bereits ertragen hätte, ohne sich in seiner Gemüthsruhe stören zu lassen. Die Schläge des Schicksals können eben nur unmännliche, unvernünftige, verweichlichte und ungeübte Menschen unglücklich machen, Menschen, welche die verkehrten Vorstellungen ihrer Kindheit auch im spätern Alter nicht abgelegt haben. Das Schicksal kann Jemand nur erst dann unglücklich machen, wenn es bei seinen Bestrebungen durch die bereits vorhandene Schlechtigkeit unterstützt wird, wenn dieselbe den Charakter des betreffenden bereits morsch und mürbe gemacht hat. Aber gerade darin zeigt sich die Gefährlichkeit des Lasters, dass es schon an sich, auch ohne

Mitwirkung des Schicksals, den Menschen beschleicht, wenn er nicht auf seiner Hut ist, seine Leidenschaften entflammt, ihn durch Begierden verzehrt, durch Aberglauben entnervt, durch Neid verkommen lässt, seine Gemüthsruhe untergräbt, und ihn so in's Unglück stürzt, seine Seele mit Traurigkeit, Klagen, Schwermuth und Reue erfüllt. Dies sagt Plutarch in dem erhaltenen kleinen Bruchstück aus der Schrift *εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν*, an vitiositas ad infelicitatem sufficiat.

So mag man denn immerhin zugeben, dass der Mensch das unglücklichste von allen lebenden Wesen sei.*) Nur ist festzuhalten, dass sein Unglück mehr durch die Leiden seiner Seele als seines Körpers hervorgebracht wird. Eine körperliche Krankheit entsteht durch die Natur, aber eine Krankheit der Seele ist ihr eignes Werk, und wenn sie zur bleibenden Affection wird, ihr selbstverschuldetes Leiden. Aber die Leiden der Seele sind heilbar, und das ist ein wichtiger Umstand, der zu unsrer Gemüthsruhe viel beiträgt und uns Trost gewährt. So zahlreich auch die Leiden und Krankheiten sind, welchen der Körper von Natur und durch äussere Zufälle unterworfen ist, so sind doch die Leiden, welche die Schlechtigkeit im Innern des Menschen wie aus einer nie versiegenden Quelle hervorspriessen lässt, noch viel zahlreicher. Die körperlichen Krankheiten sind alle durch äussere Symptome erkennbar, aber die Seelenleiden bleiben Vielen verborgen und sind des-

*) Hom. Il. P 446. Jedenfalls ist dem Menschen kein reines Glück beschieden. Eine Gottheit, heisst es v. Aemil. c. 34, mag wohl das Amt haben von grossem, ausserordentlichen Glücke etwas abzunehmen, und das menschliche Leben zu mischen, damit es für keinen rein und lauter sei, sondern nach Homer diejenigen als die glücklichsten erscheinen, deren Schicksal einen Wechsel nach beiden Seiten hin aufweist.

halb um so schlimmer, je geringeres Bewusstsein der Leidende von ihnen hat. Und so muss man denn als das grösste der seelischen Leiden die Unvernunft betrachten, welche die der Seele inne wohnende Schlechtigkeit nicht erkennt, und deshalb für alle Heilmittel derselben unzugänglich ist. So wissen ja die wenigsten, welche schlechte Handlungen begehen, dass sie sündigen, viele glauben sogar gut zu handeln, sie nennen ihren Zorn Tapferkeit, ihre Liebe Freundschaft, ihren Neid Wetteifer, ihre Feigheit Vorsicht, und sie denken nicht daran, die Hülfe eines Philosophen für die Leiden ihrer Seele aufzusuchen, bis diese selbst unheilbar werden, und den durch sie betroffenen zu den unseligsten Handlungen fortreissen.*)

Einen historischen Beleg übrigens zu seiner Ansicht über das Verhältniss von Glück oder Zufall und Tugend im Leben des Einzelnen giebt uns Plutarch in seiner Beurtheilung Alexanders des Grossen, wie sie in der nicht vollständigen, ausserordentlich verderbten, aber interessanten und mit Gelehrsamkeit geschriebenen Abhandlung *περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς*, de Alexandri Magni fortuna aut virtute, uns vorliegt.

Plutarch zu Folge ist es unwürdig, in Alexander blos einen Liebling des Glücks zu erblicken und seine Grösse als dessen Geschenk zu betrachten, während er sie theuer genug mit Blut und Wunden erkauft, sie durch seine unermüdliche Ausdauer und Standhaftigkeit in Gefahren und Widerwärtigkeiten aller Art, durch seine Klugheit, Tapferkeit und Besonnenheit sich erworben hat. Nicht wie einem Darius und

*) *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα*, animine an corporis affectiones sint peiores. Vergl. was Thl. I S. 62 f. über diese Schrift bemerkt ist.

Sardanapal hat ihm das Glück den Weg zur Weltherrschaft gebahnt, sondern seine Siege haben ihm Cilicien, Aegypten und Medien geöffnet. Vielfach befand er sich auf seinen Kämpfen in Lebensgefahr, sein Leib wurde mit Wunden bedeckt, ein Beweis, dass das Glück ihm oft genug hinderlich in den Weg trat. Auf seinem Zuge hatte er es mit Stürmen, Dürre, tiefen Strömen, hohen Bergen, furchterregenden Thieren, einem Aufenthalt unter wilden Volksstämmen, mit Treulosigkeit der Fürsten und wiederholten Verräthereien zu thun. Und vor dem Feldzuge Schwierigkeiten aller Art, Hellas zum Abfall bereit, Macedonien von Parteiungen unterwühlt, ein Aufstand in Illyrien, die drohende Nachbarschaft der Scythen, Persisches Gold im Peloponnes vertheilt, Philipps Kassen geleert, obenein mit Schulden beladen. So von Hülfsmitteln entblösst und in so schwieriger Lage wagte er es, ein zarter Jüngling mit geringer Heeresmacht, an die Eroberung von Babylon und Susa, ja an die Weltherrschaft zu denken. Und doch war es kein leichtsinniges, unbesonnenes Unternehmen, sondern in sich selbst fand er reichliche Hülfsmittel, seinen Muth, seine Einsicht, seine Besonnenheit und Tapferkeit, mit denen ihn die Philosophie ausgerüstet hatte. Fürwahr sein Lehrer Aristoteles hatte ihm bessere Hülfsmittel zum Kriege gegen die Perser an die Hand gegeben, als sein Vater Philipp. Eine solche Behauptung erscheint freilich Manchem paradox, dennoch aber, wenn man das Wesen der Philosophie nicht blos in systematische Formeln und schulgerechte Schriftstellerei, sondern in Handlungen und in die Gesinnung setzt, wird man zugeben müssen, dass auch Alexander in dem, was er sagte, was er that und lehrte, als Philosoph erscheint. Die Philosophen bilden sich viel darauf ein, rohe ungebildete Sitten zu veredeln, und

so muss auch Alexander als Philosoph gelten, dem es gelungen ist, unzählige Völker mit Hellenischer Cultur bekannt zu machen und von dem Zustande roher Barbarei auf eine höhere Stufe der Gesittung zu erheben. Ja der viel bewunderte kosmopolitische Gedanke des Zeno, wonach alle Menschen als Bürger ein und desselben Vaterlandes betrachtet werden sollen, er war es eigentlich, den praktisch zu verwirklichen Alexander sich vorgenommen hatte, indem er darauf ausging, Hellenen und Barbaren zu einer grossen, friedlichen Nation zu verschmelzen, wie er es unter anderem durch die Veranstaltung jenes grossartigen Hochzeitsfestes bekundete, bei welchem auf seine Veranlassung hundert Perserinnen mit hundert Macedoniern und Griechen sich vermählten, sowie durch seine aus Persischen und Macedonischen Bestandtheilen gemischte Kleidung, bei der jedoch alles allzu auffällige und prahlerische absichtlich vermieden war, eine Massregel, die sicherlich dazu beitragen musste, ihm die Herzen seiner neuen Unterthanen zu gewinnen, und die man daher sehr mit Unrecht ihm hat zum Vorwurf machen wollen.

Wenn nun so der ganze Zweck und Verlauf des Eroberungszuges — *ἡ τῆς στρατείας ὑπόθεσις* — Alexander als Philosophen erscheinen lässt, so noch mehr die von ihm überlieferten Aussprüche*), die gar sehr von den schmeichelhaften Unterschriften auf seinen Bildern und Statuen abstechen. Als Knabe wollte er nicht in Olympia kämpfen, weil hier keine Könige seine Gegner sein würden. Seinem Vater Philipp, der im Kampf gegen die Triballer am Schenkel verwundet worden

*) Der Charakter der Menschen tritt weit deutlicher in ihrer Rede, als in ihrer Geschichte hervor, wie einige glauben, v. Cat. maj. c. 7. coll. v. Alex. c. 1. Danach ist Plutarchs viel geschmähte Anekdotenjägerei zu beurtheilen.

und über sein Hinken ärgerlich war, rief er zu: lass gut sein, Vater, und zeige dich öffentlich, um bei jedem Schritt an deine Tapferkeit dich zu erinnern. Dies ist der Ausdruck einer philosophischen Gesinnung, die aus Begeisterung für das Schöne die Unbilden, die der Körper empfangen hat, geringschätzt. Der Vers des Homer*)

beides, ein tüchtiger König, zugleich ein tapferer Kämpfer, erschien ihm als der schönste, und in der That wurde er ihm zur Richtschnur seines Lebens. Die Lyra des Paris, die ihm bei seiner Anwesenheit in Troja einer der Einwohner zu geben versprach, wies er zurück, da er die Lyra des Achill besitze, bei deren Klang jener sich erholte, indem er den Ruhm der Männer sang. Es ist das Kennzeichen einer philosophischen Seele, die Weisheit zu lieben, und weise Männer hauptsächlich zu bewundern. Dies aber that Alexander mehr als sonst ein König. Sein Verhältniss zu Aristoteles ist bekannt, Anaxarch war einer seiner geehrtesten Freunde, Pyrrho und Xenocrates wurden von ihm reich beschenkt, Onesicritus, der Schüler des Diogenes, zum Anführer der Steuerleute ernannt, und die bekannte Antwort, die er dem Diogenes gab, bedeutet sie etwas anderes, als, ich würde mich mit Worten befassen, wenn ich nicht durch meine Thaten mich als Philosoph bewährte, wenn ich mir nicht vorgenommen hätte, Barbaren und Griechen zu verbinden, und den Samen Griechischer Bildung bis an die Enden der Erde auszustreuen?

Alexanders Thaten aber zeigen nicht das blinde Wirken des Zufalls, nicht blos kriegerische Kraft und die Stärke eines gewaltigen Arms, sondern in ihnen erscheint Tapferkeit mit

*) Il. Γ 179.

Gerechtigkeit, Besonnenheit mit Milde gepaart, im Verein mit Anstand und Klugheit, einer durchaus nüchternen und verständigen Ueberlegung, sie sind hervorgegangen aus dem Zusammenwirken aller Tugenden. Er verstand es kriegerisch zu sein und menschlich, von sanfter Gesinnung und tapfer, freigebig und sparsam, leicht erregbar und leicht zu versöhnen, zur Liebe geneigt und von keuscher Enthaltsamkeit, er verstand es Anstrengung mit Erholung abwechseln zu lassen, ohne je in Schlaffheit und Trägheit zu versinken, er war ein Feind der Uebelthäter, sanft gegen Unglückliche, furchtbar seinen Feinden im Felde, voll Wohlwollen gegen alle, die ihn baten, jede seiner Thaten ist eines Philosophen würdig. Und wenn man es als eine Fügung des Glückes betrachten kann, dass Alexanders Zeit reich an Künsten und grossen Talenten war, so war es auch umgekehrt ein Glück für die Künstler, einen Alexander zum Zeugen und Zuschauer ihrer Leistungen zu haben, der sie richtig zu beurtheilen und reich zu belohnen vermochte. Er ehrte die Künste und hatte an ihnen seine Freude, ohne je sich selbst in ihnen zu versuchen, nur auf das eine bedacht, sich unablässig in der Kunst tüchtiger Kriegführung zu vervollkommnen. Wenn je das Glück den Alexander begünstigte, so zeigte er sich seiner Gunst auch würdig, dadurch dass er seine Gaben wohl zu benutzen verstand, dass er gerade im Glücke sich gross und mässig bewies. Welcher Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Alexander und seinen Nachfolgern. Nicht im Besitz der Glücksgüter, sondern in ihrem rechten Gebrauche zeigt sich die wahre Grösse. Mag man dem Glück den Sieg bei Arbela, die Erwerbung Ciliciens und seine sonstigen Siege zuschreiben, die Eroberung von Tyrus, die Unterwerfung Aegyptens, seine

Mässigkeit und Enthaltsamkeit, die Art, wie er den Lockungen der Lust und der sinnlichen Begierde zu widerstehen wusste, seine hochherzige Gesinnung, die selbst den Darius zur Bewunderung hinriss, alle seine trefflichen Eigenschaften waren keine Gaben des Glücks. Wenn er durch das Glück gross geworden ist, so war er grösser dadurch, dass er einen wahrhaft königlichen Gebrauch von seinem Glücke machte. Ueberdies hat er sein Glück durch seine Ausdauer und unermüdliche Thätigkeit sich verdient. Kein Feldherr hat je persönlich so viele Gefahren bestanden als Alexander, keiner so grosse Proben von Muth, Standhaftigkeit und Unerschrockenheit gegeben, als er.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zu dem verlassenen Faden unserer Darstellung zurück, so ergiebt es sich aus allem bisherigen schon von selbst, was bereits oben angedeutet wurde, dass nach Plutarchs Ansicht der Mensch in der Tugend fortschreiten kann und soll, dass in diesem Fortschreiten die eigentliche Aufgabe seines Lebens besteht. Die Tugend wurzelt ja für Plutarch überwiegend in der Erkenntniss, folglich ist ihm die Philosophie als der Weg zur richtigen Erkenntniss auch der Weg zur Tugend. Es wird eben nur darauf ankommen, richtig zu philosophiren. Diese Identificirung von Tugend und Philosophie, dieser Grundfehler der heidnischen Sinnes- und Denkweise, den aber selbst die edelsten Vertreter derselben alle ohne Ausnahme theilen, daher sich denn manche von ihnen auch keinen Augenblick bedachten, mindestens der Hälfte der Menschheit mit der Möglichkeit der Philosophie auch die Möglichkeit der Tugend abzusprechen, tritt uns bei Plutarch zwar nicht in so schroffer Weise wie bei den Stoikern, aber doch deutlich genug entgegen, so auch in der Abhandlung

πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ, de profectibus in virtute.

Diese Schrift ist zunächst gegen den Satz der Stoiker gerichtet, wonach dem Einen Weisen alle übrigen Menschen als gleich lasterhaft gegenüberstehen und ein allmälicher, erkennbarer und in's Bewusstsein tretender Fortschritt vom Bösen zum Guten geleugnet wird. Eine solche Behauptung, meint Plutarch, ist eben so absurd, wie wenn man einen plötzlichen Uebergang von der Krankheit zur Gesundheit ohne die Zwischenstufen der allmälichen Genesung behaupten wollte. Es ist dies die thörichte Consequenz eines philosophischen Standpunkts, der seine Lehrsätze nicht nach den Thatsachen formulirt, sondern mit Gewalt die Thatsachen nach seinen Sätzen einrichten will, und so zu allerlei Gewaltsamkeiten und Absurditäten gezwungen wird. Auch gerathen die Stoiker bei der Anwendung dieses Grundsatzes mit sich selbst in Widerspruch. Ihren Vorträgen zufolge ist zwischen der Ungerechtigkeit eines Aristides und Phalaris, der Unwissenheit eines Meletos und Plato kein Unterschied, und doch pflegen sie in ihrem eignen Verkehr mit den Menschen recht gut einen Unterschied zwischen den mehr oder minder lasterhaften zu machen. Vielmehr findet in jeder Art des Bösen, so auch in dem ungeregelten, unbestimmten Zustand der Seele ein mehr oder minder statt, desgleichen ein allmälicher Fortschritt, indem die Vernunft die Seele mehr und mehr durchleuchtet und reinigt und so die Schlechtigkeit wie einen Schatten verschwinden lässt, und dieses Fortschrittes kann man sich an bestimmten Kennzeichen deutlich bewusst werden.

Unsre Fortschritte in der Philosophie sind bedingt durch den ununterbrochenen, stetigen Eifer, mit welchem wir uns

derselben widmen. Wer nun einen solchen ununterbrochenen Eifer, eine gleichmässige Thätigkeit, ohne Stillstand, ohne Lücken und störende Zwischenbeschäftigungen an sich bemerkt, kann dies als das erste Zeichen seines Fortschreitens betrachten. Beim Philosophiren ist Stillstand soviel als Rückschritt, denn sogleich tritt das Laster an den Rastenden wieder heran, und zieht ihn auf seinen Pfaden von neuem mit fort. Wer sich aber bewusst ist, Tag und Nacht gegen die Schlechtigkeit anzukämpfen, und sich mit den Genüssen, den leichtfertigen Handlungen, dem Müssiggange, gleichsam ihren Herolden, nichts zu schaffen macht, der kann getrost mit gutem Muthe seinen Weg verfolgen. Auch das ist schon ein Zeichen des Fortschritts, wenn zwar Lücken im Philosophiren stattfinden, aber die dann wieder zurückgelegten Strecken um so länger und zusammenhängender werden. Denn wie bei der Liebe die Stärke der Leidenschaft sich als heftige Sehnsucht nach dem geliebten Gegenstande erst dann offenbart, wenn man von ihm getrennt ist, so muss auch unsre Liebe zur Philosophie um so heftiger werden, wenn wir durch irgend einen Zwischenfall, durch Familie, Freundschaft, Amt und dergleichen eine Zeit lang von ihr getrennt waren. Denn je mehr man aus der Philosophie sich angeeignet hat, um so lästiger fällt uns das, was uns noch anzueignen übrig ist. Zeigt sich nun, dass uns die bleibende Beschäftigung mit der Philosophie nicht mehr schwer wird, dass wir nur selten von Zweifel, Schwanken und Reue über den von uns eingeschlagenen Weg ergriffen werden, wie dies häufig bei denen der Fall ist, die der Philosophie sich zuwenden, wenn sie sich plötzlich von dem bekannten Lande weg auf einen unbekannten Ocean verschlagen sehen, sondern schnell das besonnene Denken

wieder die Oberhand gewinnt und unsrem schwankenden Zustand ein Ende macht, so muss man glauben, dass für den Fortschritt schon ein sichrer Grund gelegt ist. Aber nicht blos die Vorgänge unsres Inneren sind es, die uns von der Philosophie abzubringen suchen, sondern auch wohlgemeinte Rathschläge unsrer Freunde, oder Scherz und Spottreden, die von verschiedenen Seiten auf uns eindringen, und uns die Lockungen des äusseren Lebens wieder und wieder entgegenhalten. Wer dagegen ruhig und unbeirrt bleibt, der ist schon fast von der Philosophie gewonnen. Denn man kann nicht aufhören, das zu beneiden, was die Mehrzahl bewundert, wenn man nicht bereits innerlich die Tugend bewundert, und wer bei einer prüfenden Gegenüberstellung der Tugend mit dem äusseren Leben ohne Neid und Bedauern sich für die erstere entscheidet, der kann von einem grossen Fortschritt, den er gemacht hat, überzeugt sein. Ein weiterer Fortschritt bekundet sich in der Wahl der philosophischen Gegenstände. Denn die Anfänger in der Philosophie wählen sich am liebsten diejenigen, die Ruhm bringen, sie wenden sich den glänzenden Lehren der Physik zu, oder legen sich mit Eifer auf dunkle, streitige Punkte, schaffen sich in der Dialektik ein sophistisches Rüstzeug, oder sammeln historischen Stoff an, der ihnen selbst weiter keinen Nutzen bringt, bis eine gesunde Reife des Urtheils sie überwiegend den philosophischen Lehren zuführt, welche Ruhe des Gemüths und Seelengrösse bewirken können, deren Spuren mehr nach innen, als nach aussen gerichtet sind, und wer sich dem ethischen Theil der Philosophie zuwendet, der hat den Ehrgeiz überwunden, und ist im wahren Fortschritt begriffen.

Aber nicht blos bei der Beschäftigung mit der Philosophie,

sondern auch mit den Werken der Dichter und Historiker muss man darauf sehen, dass einem über der Beschäftigung mit dem blos äusseren, der schönen Form, nichts von dem entgeht, was für die Kräftigung der eignen sittlichen Anschauung, für die Befreiung von Leidenschaften von Werth sein kann. Ja die wahrhaft fortgeschrittenen werden auch aus allem, was sie sehen und thun, aus den Vorfällen des gewöhnlichen Lebens, nach dieser Seite hin etwas nützliches entnehmen. Aufmerksamkeit und fortgesetzte Uebung schärft unsre Fähigkeit, von allen Seiten das aufzunehmen, was zur Tugend führt, und gerade in unsrem praktischen Verhalten müssen unsre philosophischen Grundsätze die Probe bestehen, oder vielmehr sie müssen aus unsrem praktischen Thun entnommen und gewonnen werden, denn es verräth den Anfänger und Sophisten, wenn man das, was man soeben gelernt hat, ehe man es sich selbst zum rechten Eigenthum gemacht und ehe man es gleichsam verdaut hat, nun auch sofort wieder mit wichtiger Miene an den Mann bringen will. So ist auch ein Fortschritt an der Art unsres Lehrens zu bemerken, wenn diese frei von persönlicher Eitelkeit, Rechthaberei, Freude an der Polemik, untergeordneten Rücksichten auf die Aeusserlichkeiten der Rede in der Wahl der Worte oder der Form des Vortrags, unbekümmert darum, ob wir vor vielen oder vor wenigen zu sprechen haben, lediglich der Sache selbst zugewandt ist, dem Lernen und Lehren, dem Fortschritt in der eignen Erkenntniss und der Mittheilung des wahrhaft Nützlichen. Noch mehr aber als seine Worte hat man seine Handlungen und sein gesammtes Verhalten zu beachten, ob es frei ist von Ostentation, ob wir uns selbst gegenüber Philosophen sind, oder nur vor andern so scheinen wollen. Denn wie die

wahre Liebe zu ihrem Glücke keiner Zeugen bedarf, sondern an der stillen Befriedigung der Sehnsucht sich genügen lässt, so muss auch der Freund des Schönen und der Weisheit im persönlichen Verkehr mit der Tugend schweigend in sich selbst das Bewusstsein seines Besitzes tragen, ohne der Lobredner und Zuschauer seiner Thaten zu bedürfen. Der fortgeschrittene verschweigt seine guten Thaten, auch ist er weit davon entfernt, durch das äussere Tragen von Bart und Mantel, durch die Rauhigkeit und Barschheit seines Auftretens sich als Philosophen zeigen zu wollen, er wendet vielmehr die Herbigkeit und Schärfe seines Urtheils gegen sich selbst an, ist dagegen gegen andre sanft und freundlich, ohne Hochmuth und Anmassung. Er wird nicht den Namen eines Philosophen beanspruchen, sondern ihn eher mit einer gewissen Bescheidenheit ablehnen.

Ein weiteres Kennzeichen des Fortschritts gewährt unser Verhalten gegen fremden Tadel und Zurechtweisung. Wem es wirklich um das Ablegen seiner Fehler zu thun ist, der sucht sie weder ängstlich vor sich selbst zu verbergen, noch der Wahrnehmung Andrer zu entziehen, sondern gesteht sie zunächst sich ein, und nimmt es dann auch nicht übel, wenn er von anderen über sie zur Rede gestellt wird. Man muss allerdings auch davor sich scheuen, schlecht zu erscheinen, aber wem die Schlechtigkeit an sich unangenehmer ist als der ungünstige Schein, der vermeidet Rüge und Tadel nicht, wenn er dadurch besser werden kann. Je mehr man dagegen seine Fehler in Abrede stellt und beschönigt, um so tiefer geräth man in die Schlechtigkeit hinein. Aermer als die Armen sind in der That diejenigen, die sich trotz ihrer Armuth aus Eitelkeit den Schein des Reichthums geben, und so ist es auch in sittlicher Beziehung.

Eine ernste Erwägung wenigstens verdient ferner die Behauptung Zeno's, welcher der Ansicht war, man könne ein Zeichen seines sittlichen Fortschritts aus seinen Träumen entnehmen, ob auch in ihnen die Phantasie und der den Leidenschaften unterworfene Theil der Seele als von der Vernunft gezügelt erscheine, man also im Schlafe keine Freude an etwas Schlechtem empfinde, nichts Unsittliches thue oder billige. Schon vor Zeno scheint Plato eine ähnliche Ansicht gehabt zu haben, wenn er uns schildert, wie gewaltthätigen Dingen die Phantasie und der unvernünftige Theil einer von Natur tyrannischen Seele sich im Schlafe überlasse. Wer den unvernünftigen Theil der Seele bereits der sittlichen Zügelung durch die Vernunft unterworfen und an Folgsamkeit gewöhnt habe, dessen Begierden dürften auch nicht im Schlaf und in der Krankheit sich ungebührliches erlauben, so wenig wie ein gut dressirtes Pferd, auch wenn der Führer den Zügel aus der Hand verliert, sich beikommen lässt, den rechten Weg zu verlassen. Es sei eben ein Zeichen einer noch nicht hinlänglich geschulten Seele, wenn sie im Schlafe sich wieder ihren Leidenschaften überlasse, welche während des Wachens der Vernunft gegenüber nicht aufkommen durften. Doch überlässt es Plutarch dem eignen Nachdenken seines Freundes Sossius Senecio, dem die Schrift de profectibus in virtute gewidmet ist, die Richtigkeit dieser Zenonischen Ansicht zu prüfen.

Das völlige Freisein von Leidenschaften, sagt Plutarch weiter, ist etwas grosses und göttliches, der Fortschritt dazu zeigt sich in einem Mildewerden und Nachlassen derselben, darum muss man sie mit sich selbst und mit einander vergleichen, man muss also zusehen, ob Begierde, Furcht, Zorn bei uns nachgelassen und sich unter die Herrschaft der Ver-

nunft gebeugt haben, ferner aber, ob wir uns mehr schämen als fürchten, ob wir Vorzüge anderer mehr bewundern und nachahmen als beneiden, ob wir mehr den Ruhm als das Geld lieben, ob wir in unsrer Lebensweise strenger oder weichlicher, in unseren Handlungen langsamer oder voreiliger geworden sind, ob wir fremde Worte und Thaten mehr ungebührlich bewundern als verachten. Denn wie es bei Krankheiten ein gutes Zeichen ist, wenn sich dieselben auf minder gefährliche Theile des Organismus werfen, so scheint auch bei fortschreitenden die Schlechtigkeit allmälich zu verschwinden, wenn sie erst in minder anstössige Leidenschaften sich verwandelt hat. Von dem neidlosen Anerkennen und Bewundern fremder Vorzüge muss man aber zu ihrer Nachahmung fortschreiten, wie überhaupt in dem Streben das praktische Verhalten mit der theoretischen Erkenntniss in Einklang zu bringen, der wahre Fortschritt sich zeigt. Daher denn grosse Personen, deren Tugenden wir bewundern, uns zur Nachahmung entflammen müssen, so dass wir uns an sie, wie an unsere Vorbilder mit Begeisterung anlehnen, und nicht eher ruhen, als bis wir sie erreicht haben.*) Und bei dieser Nachahmung darf uns auch das Ungemach nicht schrecken, das sie betrifft, auch trotz der Verbannung des Aristides, der Haft des Anaxagoras, der Armuth des Sokrates, der Verurtheilung Phocion's, müssen wir die Tugend dieser Männer für bewundernswürdig halten und ihr nachgehen. Erst wer für die Tugend so begeistert ist, dass er auch die anscheinenden

*) In seinen Biographien will Plutarch Tugendbilder aufstellen und dadurch zur Nachahmung anregen, denn das ist das Eigenthümliche guter Thaten, die man sieht oder hört, dass man sie sofort nachahmen will, v. Pericl. c. 1.

Entbehrungen und Leiden in ihrem Gefolge bewundert, lässt sich in Wahrheit nicht mehr von ihr abbringen. Bei allen Handlungen und Fügungen seines Lebens vergegenwärtigt er sich die Handlungsweise und Sinnesart seiner Helden und erblickt an ihnen gleichsam einen Spiegel für sein besseres Selbst, der Gedanke an sie tritt ihm bei allen Ausbrüchen der Leidenschaft, in allen schwierigen Lagen vor die Seele und erhält ihn aufrecht auf richtiger Bahn, und deshalb mag man in einer solchen geistigen Gemeinschaft mit grossen Männern mit Recht ein Zeichen seines Fortschritts auf dem Pfade der Tugend erblicken. Ein solches Zeichen kann man auch daraus entnehmen, wenn man durch die plötzliche Nähe eines berühmten, durch seine Tugend hervorragenden Mannes in keine Verlegenheit gesetzt wird, wenn man vor ihm nicht zu erröthen und sich zu schämen braucht, ihm nichts zu verbergen hat, sondern ihm muthig entgegengehen und ihm einen Blick auf das eigene Leben verstatten darf, ja wenn man sich im Stillen danach sehnt, einen solchen Zeugen seines ganzen Verhaltens bei sich zu empfangen, wenn uns die Erinnerung an einen uns durch den Tod entrissenen Vater und Lehrer mit Wehmuth erfüllt, weil sie nicht mehr Zeugen unsres fortgeschrittenen Zustandes sein können. Und so mag man denn das letzte Zeichen seines Fortschritts in der gewachsenen Strenge gegen sich selbst erblicken, dass man sich auch im kleinsten keinen Verstoss gegen die Tugend mehr erlaubt, sich keinen Fehler mehr verzeiht, sondern wenn nun einmal ein goldner Grund gelegt ist, auch sorgfältig darauf Bedacht nimmt, nur gutes Material zu dem weiteren Bau des Lebens zu verwenden, und so das ganze Leben zu einem wohlgeordneten Kunstwerk zu gestalten.

VIERTES CAPITEL.

Mittelst der Philosophie also soll der Vernunft als dem Göttlichen im Menschen zum Sieg über die Leidenschaften, dem Menschen selbst in seiner ganzen Thätigkeit zur Tugend verholfen werden. Erst in der Tugend und ihrer Ausübung ist der Mensch wahrhaft gesund; so lange er den Leidenschaften unterworfen ist, ist er mehr oder weniger krank und bedarf der Heilung. Demnach ist die Philosophie überwiegend Seelenheilkunde, der Philosoph ein Seelenarzt, und als solchen hat sich Plutarch in der That mit Vorliebe betrachtet.*) In diesem Bewusstsein hat er mehrere Abhandlungen geschrieben gegen einzelne Leidenschaften und verkehrte Eigenheiten des Charakters mit Rathschlägen zu ihrer allmälichen Beseitigung. Hierher gehören seine Schriften über die Bezähmung des Zorns, über Schwatzhaftigkeit, Neugierde und falsche Scham. Auch die Ueberbleibsel seiner Abhandlungen über Neid und Hass, über das Streben nach Reichthum, sowie die Schrift über das berechtigte Selbstlob können mit ihnen zusammengenommen werden. In allen diesen Schriften erscheint uns Plutarch als erfahrener Menschenkenner, seine Ausführungen enthalten bei manchem bekannten und trivialem, das sich freilich nicht gut vermeiden liess, aber durch die eigenthümliche Art seiner Behandlung stets eine originale Färbung erhält, doch auch viele feinen, ja manche wirklich überraschenden Gedanken.

Betrachten wir der Reihe nach die angeführten Schriften,

*) Man vgl. die interessante Skizze von Ch. Lévêque un médecin de l'âme chez les Grecs. Plutarque, sa vie et sa morale à propos d'un ouvrage récent. Revue des deux Mondes. T. LXXI, 1867 p. 725 ff.

zunächst also die Schrift περὶ ἀοργησίας, de cohibenda ira. Der Karthaginienser Sulla hatte bereits früher durch seinen Freund Eros von den Fortschritten gehört, welche Fundanus*) in der Tugend gemacht hatte, wie es ihm namentlich gelungen sei, seine angeborene Neigung zum Zorn zu bekämpfen und diese Leidenschaft der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Er hatte den Worten des Eros nicht recht glauben wollen, jetzt aber, wo er selbst seit zwei Jahren in Rom anwesend war, hatte er durch seinen persönlichen Umgang mit Fundanus in den letzten fünf Monaten sich von ihrer Wahrheit überzeugt, und bittet nun diesen während einer gemeinschaftlich mit ihm unternommenen Wanderung, ihm die Mittel und Wege mitzutheilen, durch die es ihm gelungen sei, eine solche Aenderung in seinem Wesen hervorzubringen. Fundanus ergreift darauf das Wort und ertheilt dem Freunde, der zugleich mit der dialogischen Einkleidung im weiteren Verlaufe der Abhandlung gänzlich zurücktritt, in zusammenhängender Darstellung den von diesem gewünschten Aufschluss.

Er knüpft dabei an einen Ausspruch des berühmten Musonius an, dass diejenigen, welche gesund bleiben wollen, während ihres Lebens einer fortwährenden Kur bedürfen. Fortwährend nämlich muss die Seele der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden. Nur dadurch ist es möglich, die Leidenschaften dauernd zu zügeln, während man sonst durch Ermahnungen und Zurechtweisungen wohl augenblickliche Ausbrüche der Leidenschaften unterdrücken kann, wie man etwa durch stark riechende Dinge Leute, die von Epilepsie befallen am Boden liegen, zum Aufstehen bringt, ohne sie jedoch von der Krank-

*) Ueber Sulla, Eros und Fundanus s. Th. I S. 41 f.

heit zu befreien. Aber gegen den Zorn giebt es nicht einmal solche für den Augenblick anschlagende Mittel, weil er mit seiner Heftigkeit sich der ganzen Seele bemächtigt und sie gegen alle Vorstellungen ganz unzugänglich macht. Nur die eigene Vernunft kann dem Zornigen helfen, daher muss man diese bei Zeiten auf die Ausbrüche dieser Leidenschaft vorbereiten und gleichsam einrichten, um auf sie mit Sicherheit rechnen zu können. Fremde Zusprache wird von der Seele des Zornigen entweder gar nicht angehört, oder wenn auch dies, so wird sie, so lange sie sanft und wohlmeinend ist, verachtet, wenn sie dagegen etwas heftiger wird, dient sie blos dazu, den Zornigen noch mehr zu reizen. Wie nun aber der Zorn, wenn er oft und anhaltend ausbricht, schliesslich zu einer anhaltenden zornmüthigen Verstimmung der Seele führt, die sich bei jeder geringfügigen Kleinigkeit äussert, so lässt sich umgekehrt auch den späteren Ausbrüchen des Zorns und der Neigung der Seele ihnen nachzugeben, dadurch vorbeugen, dass man mittelst der Vernunft sofort gegen seine ersten Regungen einschreitet und sie unterdrückt. Man muss es nur erst einmal erfahren haben, dass der Zorn wirklich zu unterdrücken ist. Oft sind es ja nur kleine, geringfügige Veranlassungen, die uns zum Zorn reizen, und gegen solche wird es gewiss keiner grossen Mühe von unsrer Seite bedürfen. Man kann ihnen gegenüber schweigen und sie verachten, man kann sich ihrer Einwirkung entziehen, indem man ruhig und für sich allein bleibt, und es vermeidet, in solchen Fällen mit andern zusammenzukommen. Das erste nun, was Fundanus that, um sich gegen den Zorn zu rüsten, war, dass er sich seine Hässlichkeit an anderen vergegenwärtigte, wie er das ganze Aussehen der von ihm betroffenen verändert, ihre Farbe, ihren

Gang, ihre Stimme, und sich dann fest vornahm, nie selbst mit einem derartigen Aussehen vor seinen Freunden und Hausgenossen zu erscheinen. Aus solcher Betrachtung erkannte er auch, wie der Zorn nicht blos das Gesicht in hässlicher Weise entstellt, sondern uns auch verführt, hässliche und widerwärtige Reden auszustossen, die in ihrer Bitterkeit nicht blos andere auf's heftigste verletzen, sondern auch am meisten uns selbst beschmutzen und uns zur Schande gereichen. Denn man glaubt alsdann von uns, dass wir stets solche Reden in uns haben und von ihnen voll sind, wie sie jetzt im Zorn sich enthüllen, man hält uns für bösartig und von schlechtem Charakter. Er sah also ein, wie gut es überhaupt sei, seine Zunge zu hüten, und wie gerade beim Zorn nichts besser sei als Ruhe, und wie richtig uns Sappho ermahnt, wenn der Zorn in der Brust sich ausbreitet, sich vor der vergeblich bellenden Zunge zu hüten. Achtet man so auf sich, wenn man von Aufwallungen des Zornes ergriffen wird, so wird man auch bald dessen wahres Wesen erkennen und einsehen, dass er keineswegs auf das Vorhandensein einer edlen, männlichen, grossherzigen Gesinnung schliessen lässt, wie dies gewöhnlich angenommen wird; vielmehr ist der Zorn in seinen verschiedenen Aeusserungen recht eigentlich das Zeichen eines kleinlichen Sinnes und von Schwäche. So sind ja auch in der That Frauen zorniger als Männer, Kranke als Gesunde, Greise als Leute, die in der Kraft ihrer Jahre stehen, Unglückliche als solche, die sich in glücklicher Lage befinden. Der Geizige geräth leicht in Zorn über seinen Hausverwalter, der Schlemmer über seinen Koch, der Eifersüchtige über seine Frau, der Ehrgeizige, wenn man schlecht über ihn spricht; am schwierigsten sind diejenigen, die in einer Stadt, etwa als

Parteiführer, eine ehrgeizige Rolle spielen wollen. Der Zorn gleicht durchaus nicht den Nerven der Seele, wie Jemand gesagt hat, sondern convulsivischen Zuckungen, wenn sie leidenschaftlich auf Abwehr bedacht ist. Einen wie ganz anderen Eindruck machen dagegen alle diejenigen, die im Stande sind, die Aufwallungen ihres Zornes zu beherrschen. Bei ihnen kann man von Muth und Tapferkeit sprechen, nicht bei den Zornigen. Auch schlechtere Menschen können über bessere herrschen, aber in seiner Seele eine Siegestrophäe über den Zorn aufzustellen, diesen schwer zu bekämpfenden Feind, das ist das Zeichen grosser, siegreicher Stärke, die gegen die Leidenschaften mit Nachdruck das Urtheil der Vernunft zu gebrauchen weiss. Deshalb liebte es Fundanus aus seiner Lectüre sich Beispiele zu sammeln, nicht blos von Philosophen, von denen man ja sagt, sie haben keine Galle, sondern vielmehr von Königen und Herrschern, die den Zorn zu beherrschen verstanden. So Antigonus, der, als er einst zu hören bekam, wie Soldaten in ihrem Zelte, in der Meinung, er höre sie nicht, ihn schmähten, seinen Stock hinauswarf und sie aufforderte, weiter fort zu gehen, wenn sie ihn schmähen wollten. Oder Philipp von Macedonien, der, als einst sein erbitterter Gegner, der Achäer Arkadion, in Macedonien erschien, diesem gegen den Rath seiner Freunde nichts zu Leide that, sondern ihn aufsuchte und ihn reich beschenkt entliess. Als der König später seine Freunde fragte, wie Arkadion jetzt zu den Hellenen über ihn spräche, mussten alle gestehen, dass er ein Lobredner des Königs geworden sei, worauf dieser sagte, ich bin also ein besserer Arzt als ihr. Und als man ihn gegen die Griechen aufreizte, die ihn in Olympia arg geschmäht hatten, sie müssten Schläge dafür haben, dass sie dem Könige, der

ihnen Wohlthaten erwiesen, Uebles nachredeten, so gab er zur Antwort, wie erst, wenn ich ihnen Uebles gethan hätte? Auch Ptolemäus der Erste gab eine schöne Antwort, als er einst durch einen Scherz einen Grammatiker zu einer verletzenden Anspielung auf seine niedrige Herkunft gereizt hatte, »wenn es nicht königlich ist, Spott zu ertragen, dann ist es auch nicht königlich, selbst zu spotten.« Wie man nun von Philipp nach der Zerstörung von Olynth gesagt hat, er sei nicht im Stande, eine solche Stadt aufzubauen, so kann man auch vom Zorn sagen, er sei nur im Stande zu zerstören und einzureissen; aufbauen dagegen, schonen, erhalten kann nur die Sanftmuth und die Bereitwilligkeit zu verzeihen, wie man dies an einem Camillus, Metellus, Aristides und Sokrates sieht. Ja selbst wenn man die beabsichtigte Abwehr in's Auge fasst, erweist sich der Zorn meistentheils als ohnmächtig und kraftlos, er beisst die Lippen zusammen und knirscht mit den Zähnen, nimmt einen vergeblichen Anlauf und erschöpft sich in Schmähungen und unverständigen Drohungen, dann aber sinkt er noch weit vom Ziele in sich zusammen. Daher war es eine schöne Sitte der Spartaner, durch den Klang der Flöte die aufgeregte Leidenschaft der Kämpfer zu beschwichtigen, und vor der Schlacht den Musen zu opfern, um im ruhigen Besitz der Vernunft zu bleiben.*) Wie viel Beispiele hat man dagegen, dass der Zorn viele in's Verderben gestürzt hat, bevor sie ihre eigentliche Absicht erreichten.

Aber alle Leidenschaften lernt man nur durch fortgesetzte

*) Kein grösseres Geschenk haben die Menschen von der Huld der Musen, als dass sie ihre Natur durch Vernunft und Bildung zähmen, indem sie durch die Vernunft Mass halten lernt und das Uebermässige ablegt. v. Coriol. c. 1.

Uebung beherrschen, und so hat man sich namentlich im Verhältniss zu seinen Sclaven ganz besonders in der Bezähmung des Zornes zu üben. Ihnen gegenüber empfindet man weder Neid, Furcht, noch Ehrgeiz, aber oft geräth man gegen sie in Zorn, der uns, da wir den Sclaven gegenüber im Besitz unumschränkter Macht sind und nichts uns hindert sie geltend zu machen, zu manch unüberlegten, verderblichen Handlungen fortreisst, wenn wir nicht diese Macht durch die Sanftmuth unseres Wesens zu beschränken wissen. Man darf sich nicht durch die Klagen der Frau, oder die Reden der Freunde beirren lassen, die uns Mangel an Strenge zum Vorwurf machen, und unsere Nachsicht bedenklich finden, man darf nicht glauben, dass die Sclaven, wenn man sie nicht straft, dadurch schlechter würden. Aber selbst dies zugegeben, so ist das immer ein kleineres Uebel, als wenn wir, um andre zu bessern, selbst der Macht einer so gefährlichen Leidenschaft unterliegen. Man wird aber im Gegentheil finden, dass Sclaven, gerade wenn sie nicht bestraft werden, sich schämen schlecht zu sein, und dass für viele die Verzeihung von unsrer Seite Veranlassung zur Besserung wird, und nicht die Strafe. Letztere, wenn sie oft und mit Härte verhängt wird, veranlasst die Sclaven weniger ihre Fehler abzulegen, als sie uns schlau zu verbergen. Es soll damit keineswegs alle und jede Strafe verworfen werden, nur verhänge man sie zur rechten Zeit, so dass sie nützt, mit Mass und in geziemender Weise. Vor allen Dingen erlaube man denen, die bestraft werden sollen, sich zu rechtfertigen, und höre ihre Rechtfertigung erst an. So kommt unsre Leidenschaft zur Ruhe, wir handeln mit ruhiger Ueberlegung und der Schuldige widersetzt sich nicht weiter der

Strafe, wenn wir ihn mit Gründen überführen, dass er im Unrecht ist. Auch darf man sich mit der Strafe nicht übereilen, besser der Schuldige wird spät oder gar nicht bestraft, als dass ihn gleich die Strafe trifft, und hinterher seine Unschuld sich herausstellt. Ist erst eine Zeit dazwischen, so erscheint uns manches Vergehen, das zuerst unsern Zorn erregte, hinterher geringfügig und der Aufregung gar nicht werth. Denn wie der Nebel die Gegenstände, so lässt der Zorn die Handlungen grösser erscheinen, als sie wirklich sind. Erscheint uns aber bei leidenschaftsloser, ruhiger Ueberlegung die Handlung wirklich straffällig, dann versäume man nicht die geeignete Strafe zu verhängen, und lasse sich nicht zu falscher Schonung verleiten. Uebt man sich auf diese Weise, unüberlegte Handlungen in Folge von Zornausbrüchen zu beseitigen, so wird damit allerdings die Leidenschaft selbst noch nicht beseitigt, aber doch ihrer Heilung nahe gebracht.

So verschiedene Veranlassung der Zorn bei den einzelnen Menschen auch haben mag, so ist er doch fast stets von der Vorstellung begleitet, man werde verachtet und nicht nach Gebür behandelt. Deshalb muss man sich hüten, Handlungen, die uns unangenehm berühren, als Aeusserungen absichtlicher Geringschätzung gegen unsere Person zu betrachten, statt als Folgen von Unkenntniss, irgend welchen Verhängnisses, einer Seelenstörung oder einer unglücklichen Stimmung. Man muss der Vorstellung, dass man von anderen verächtlich behandelt werden könnte, gar keinen Raum geben. Die Quelle einer anhaltenden Reizbarkeit, die uns in fortwährenden Zorn versetzt, ist meistentheils Eigenliebe und mürrisches Temperament (*δυσκολία*), in Verbindung mit Ueppigkeit und Weichlichkeit. Kein besseres Mittel aber zu einem ge-

fälligen liebevollen Verhalten im Verkehr mit Hausgenossen und Freunden zu gelangen, als an dem, was man hat, sich genügen zu lassen und anspruchslos zu sein. Wer wenig bedarf, der wird wenig entbehren. Wer mit dem fürlieb nimmt, was der Tisch ihm bietet, der wird nicht um einer angebrannten, rauchigen oder zu wenig gesalzenen Speise willen in Zorn gerathen, und denselben an Frau und Dienerschaft auslassen. So ist es auch verkehrt, auf besondere Geräthschaften, die sich schwer ersetzen lassen, viel zu geben, wohl gar einem vor allen andren einen Vorzug einzuräumen, und wenn es dann abhanden kommt, oder zerbrochen wird, darüber sehr ungehalten zu werden. Kein Wunder, dass Sclaven, wenn sie verkauft werden, sich zuerst danach erkundigen, ob ihr neuer Herr jähzornig ist. Denn der Zorn verbittert alle Verhältnisse des Lebens. Der zornige Mann weiss weder die Sittsamkeit seiner Frau zu schätzen, noch die zornmüthige Frau die Liebe ihres Mannes, und der Zorn untergräbt den Umgang der Freunde. Ohne Zorn kann man sich selbst die Trunkenheit, ja den Wahnsinn als harmlos gefallen lassen, während tragische Scenen unausbleiblich sind, sobald der Zorn diese Uebel verschlimmert. Er macht den harmlosen Scherz zur Quelle der Feindschaft, ein wissenschaftliches Gespräch zur Zänkerei, der Richter, der ihm Raum giebt, wird tyrannisch, der Lehrer macht seine Zöglinge muthlos und verleidet ihnen das Studium, der Glückliche macht sich verhasst, der Unglückliche findet kein Mitleid, während ein freundlicher Sinn mit Sanftmuth gepaart alle Verhältnisse verschönert und angenehm macht, und schliesslich doch allen Zorn und alles unfreundliche Wesen aus dem Felde schlägt. Wo aber die Entrüstung über die Schlechtigkeit anderer (*μισο-*

πονηρία) uns öfter in Zorn gerathen lässt, da müssen wir diese auf ein richtiges Mass zurückführen, und in der Beurtheilung der Menschen, mit denen wir umgehen, vorsichtig sein, dass wir sie nicht von vornherein für besser halten, als sie sind, und späterhin unangenehm enttäuscht werden. Und wer auf sich selbst und sein eigenes Innere den Blick richtet, und findet, wie grosser Nachsicht er selber bedarf, der wird auch bald in der Beurtheilung fremder Fehler milder werden. Auch ist es eine unselige Neigung, unermüdlich die Schwächen anderer aufzuspüren, und allem, was sie thun oder sagen, eine verdächtige Seite abzugewinnen, wodurch den Ausbrüchen des Zornes so oft Vorschub geleistet wird. Gerade aber in den kleinen, alltäglichen Vorkommnissen des Lebens muss man diese Leidenschaften zu bemeistern suchen, um auch in grösseren Dingen ihrer Herr zu bleiben. Ein milder, freundlicher, sanfter Sinn ist aber für Niemand eine grössere Quelle der Freude und Annehmlichkeit als für den, der ihn besitzt.

In der Schrift *περὶ ἀδολεσχίας*, de garrulitate, wird es zunächst als eine für die Philosophie schwierige Aufgabe hingestellt, die Schwatzhaftigkeit zu heilen. Denn ihr Heilmittel würde vernünftige Belehrung sein und diese setzt Hörer voraus, der Schwätzer aber hört nicht, er schwatzt in einem fort, und so ist selbstgewählte Taubheit die erste schlimme Seite an der Schwatzhaftigkeit. Die Schwätzer wollen gleichsam die Natur dafür zurechtweisen, dass sie ihnen blos einen Mund und doch zwei Ohren gegeben hat. Hören sie einmal etwas, was ein andrer sagt, so geben sie es sofort in ungezügeltem Redefluss wieder von sich, ohne davon selbst etwas zurückzubehalten. Aber zweitens machen die Schwätzer auch

alle die taub, mit denen sie reden, und das, was sie eigentlich wünschen, nämlich gehört zu werden, das erreichen sie am allerwenigsten. Jeder ergreift vor dem Schwätzer eilig die Flucht. Sieht man ihn auf einem Spaziergange nahen, so weicht man ihm aus, tritt er in eine Gesellschaft, so verstummt plötzlich alles, blos um ihm keinen Anlass zum Reden zu geben. Er wird immer nur widerwillige Zuhörer finden und diese werden dem, was er sagt, keinen Glauben schenken. So macht der Schwätzer gerade das, was die Menschen vereint und das natürliche Band der Geselligkeit ist, nämlich die Rede, zum Mittel gegenseitiger Entfremdung und verräth dadurch seinen gänzlichen Mangel an wirklicher Bildung nicht minder als etwa derjenige, der uns ganz wider unsern Willen zwingt, vielen Wein zu trinken, und uns dadurch das verleidet, was doch dazu bestimmt ist, uns zu erfreuen und fröhlich zu stimmen. Er macht sich eben so lächerlich wie verhasst, sich selbst aber bereitet er oft die grössten Gefahren. Ein unvorsichtig ausgeplaudertes Geheimniss, eine voreilige Mittheilung hat schon oft die grössten Pläne vereitelt, ganzen Staaten und Reichen den Untergang bereitet, während umgekehrt Schweigen zur rechten Zeit oft den grössten Nutzen gestiftet hat. Daher lernen wir ja auch das Reden von Menschen, aber das Schweigen von den Göttern durch die Aufnahme in ihre geheiligten Mysterien. Wer nicht schweigen kann und ein wichtiges Geheimniss einem andern mittheilt, verwirkt damit vollständig das Recht, sich zu beschweren, wenn der andere es weiter verbreitet, und hat sich die üblen Folgen seiner unvorsichtigen Handlung lediglich selbst zuzuschreiben.

Die Schwatzhaftigkeit geht nun aber auch stets mit Neu-

gierde Hand in Hand. Denn der Schwätzer will viel erfahren, damit er viel reden kann, und besonders legt er es darauf an, Geheimnisse auszuspähen; ist er in ihrem Besitz, so kann er sie nicht bei sich behalten und meistentheils stürzt er sich dadurch in sein eigenes Verderben. Ebenso, wenn er es sich nicht versagen kann, böse Nachrichten, die er zufällig erfahren hat, zu überbringen, womit er doch Niemand zu Danke handelt. Denn der Schwätzer erreicht immer das Gegentheil von dem, was er beabsichtigt, er will sich beliebt machen und wird gehasst, er will sich gefällig erweisen und macht sich lästig, er glaubt Bewunderung zu finden und wird verlacht, ohne etwas zu gewinnen empfängt er Verlust, er handelt Unrecht an seinen Freunden, nützt seinen Feinden und bringt sich selbst ins Verderben. Die richtige Erkenntniss dieses Fehlers, die Erwägung, was für schimpfliche und betrübende Folgen er nach sich zieht, ist aber der erste Schritt zu seiner Heilung. Denn nur durch diese Erkenntniss kann er uns verleidet werden, und nur in diesem Falle werden wir uns vornehmen, ihn zu meiden und aus unsrer Seele auszurotten.

Ein zweiter Schritt wird darin bestehen, dass sich der Schwätzer sein Gegentheil vergegenwärtigt und stets bedenkt, wie man die Verschwiegenheit lobt, wie sie für etwas ehrwürdiges und heiliges gilt, wie diejenigen, welche kurze, treffende Antworten geben, die in wenig Worte viel Inhalt zu fassen wissen, mehr bewundert und geliebt werden und für weiser gelten als diejenigen, mit denen die Zunge durchgeht. Plato vergleicht solche Leute mit tüchtigen Schützen und Lykurg suchte seine Bürger von Jugend auf durch Uebung im Schweigen zu einer körnigen, schlagenden Rede geschickt

zu machen, und die Lakonischen Antworten werden allgemein bewundert. Auch der Ruhm der alten Weisen gründet sich auf ihre kurzen Sinnsprüche, die man für geeignet hielt, als Inschriften den Tempel des Delphischen Gottes zu schmücken. Und Apollo selbst ist in seinen Orakelsprüchen kurz und gedrängt. Ja selbst blos symbolische Handlungsweisen, welche ohne Worte die Rede ersetzen, werden ganz besonders gelobt und bewundert, wie die jenes greisen Scythenkönigs, der beim Herannahen seines Todes seinen zahlreichen Söhnen ein Bündel Speere bringen liess und ihnen befahl, das ganze Bündel auf einmal zu zerbrechen, und als sie es nicht vermochten, die Spiesse einzeln herauszog und sie mit Leichtigkeit zerbrach, wodurch er andeutete, dass ihre Einigkeit und Eintracht sie stark und unüberwindlich, ihre Vereinzelung dagegen sie schwach und kraftlos machen würde. Wer sich das alles oft und eindringlich vorhält, der mag vielleicht aufhören, am Schwatzen sein Vergnügen zu finden. Dann aber gewöhne er sich im einzelnen diesen Fehler zu besiegen, denn nur durch anhaltende Gewöhnung kann man diese Krankheit überwinden, die sich mit einem Male nicht beseitigen lässt. Zuerst gewöhne man sich in einer Gesellschaft bei gestellten Fragen zu schweigen, bis alle anderen die Antwort abgelehnt haben. Hat ein andrer genügend geantwortet, so lasse man es dabei bewenden, ihm beizupflichten, wo nicht, so ertheile man Auskunft über das, was nicht gewusst wird, und ergänze gewissermassen das fehlende. Namentlich hüte man sich, wenn die Frage an einen anderen gerichtet ist, diesem die Antwort vorweg zu nehmen, worin zugleich eine Beleidigung für den Frager und den Gefragten liegt, denn man giebt ersterem zu verstehen, dass er sich nicht an die geeignete Person gewendet habe, letzterem, dass er nichts wisse. Wir fragen ja manchmal Personen weniger um der Antwort willen, als um sie auf eine verbindliche Weise mit in die allgemeine Unterhaltung zu ziehen; auch diese freundliche Absicht wird durch die unberufene Antwort eines anderen vereitelt. Giebt nun gar derjenige, der unberufen antwortet, eine verkehrte Antwort, so giebt er sich selbst dem Gelächter der übrigen preis. Zweitens muss der Schwätzer auf seine eignen Antworten Acht geben. Manche veranlassen ihn nur im Scherz und Uebermuth zum reden; will er dann allen Ernstes antworten, so wird er verlacht. Er sei also nicht vorschnell im Reden, sondern beachte zuerst den Charakter und die Absicht des Fragenden; ist die Frage an ihn wirklich gerichtet, um Belehrung zu empfangen, so gewöhne er sich, erst eine kleine Weile dazwischen zu lassen, bis er antwortet; dadurch gewinnt er Zeit, sich seine Antwort zu überlegen, und der Fragende kann, wenn er will, noch etwas dazu setzen. Bei der Antwort selbst wird es darauf ankommen, sie der gestellten Frage und dem, was der Fragende wirklich wissen will, gehörig anzupassen, und nicht allerlei mit unterlaufen zu lassen, was im mindesten nicht zur Sache gehört. Weiter muss der Schwätzer gerade bei solchen Gegenständen auf seiner Hut sein, über die er besonders gern spricht, und bei denen er sich gehen zu lassen pflegt, selbst wenn es Gegenstände sind, in denen er besser bewandert zu seing laubt als andere, wenngleich bei wirklich wissenschaftlichen Dingen ein grosser Redefluss noch eher zu ertragen ist. Aber auch hier wird ein Schwätzer gut thun, etwas zu schreiben oder für sich zu reden, um sich dadurch gleichsam zu erleichtern und den Personen seines Umganges weniger lästig zu fallen.

Auch wird es ihm sehr nützlich sein, mit überlegenen und älteren Leuten umzugehen, denen gegenüber ihm schon der Respect Schweigen auferlegt. Und zu alledem sei er noch besonders achtsam, wenn er etwas sprechen will und die Worte ihm in den Mund kommen, und frage sich, was ist das für eine Rede, die dich treibt und drängt, was will deine Zunge, was hast du für einen Vortheil, wenn du sprichst, was für einen Nachtheil, wenn du schweigst. Denn man darf in seiner Rede nie eine drückende Last abschütteln, niemals reden blos um zu reden, sondern wenn unsre Rede weder uns nützt, noch für unsre Zuhörer irgendwie nöthig ist, auch nicht dazu beiträgt, die Unterhaltung zu beleben oder zu würzen, so ist es besser, sie wird unterdrückt. Und zuletzt bedenke man stets den Ausspruch des Simonides, mein Reden habe ich oft bereut, mein Schweigen nie, und dass die Uebung alle Schwierigkeiten überwindet.

Verwandt mit der Schwatzhaftigkeit ist die Neugierde, deren Betrachtung und Heilung Plutarch gleichfalls eine besondere Abhandlung *περὶ πολυπραγμοσύνης*, de curiositate, gewidmet hat. Unter *πολυπραγμοσύνη* versteht Plutarch aber nicht Neugierde schlechthin, sondern eine besonders schlimme, gefährliche Art derselben. Wer ein dumpfes, finstres und ungesundes Haus bewohnt, heisst es in der Einleitung dieser Schrift, der thut am besten, wenn er es verlässt: will er aber aus alter Anhänglichkeit doch in ihm bleiben, so mag er es wenigstens durch Versetzung der Fenster, durch veränderte Lage der Treppe, durch Anbringung neuer und Verschliessung alter Thüren heller, luftiger und gesunder machen. Da nun auch die Seele allerlei krankhafte und schädliche Leidenschaften hat, welche sie durchstürmen und verfinstern,

so ist es am besten, dieselben auszutreiben, wo nicht, ihnen wenigstens eine andre Richtung zu geben und sie unschädlich zu machen, so gut es geht. Eine solche Leidenschaft ist auch die Neugierde, d. h. die Sucht, alles Schlimme bei anderen in Erfahrung zu bringen, eine Krankheit, die nicht frei von Neid und Bosheit ist. Warum auch Schlechtes bei anderen aufspüren, während man doch in sich selbst und in seinem eignen Hause desselben genug hat? Gerade dieses sorgfältig hervorzuziehen, um es zu beseitigen, liegt doch gewiss einem jeden am nächsten, und dürfte für ihn von grossem Nutzen sein. Aber so gleicht der Neugierige der Lamia, welche zu Hause ihre Augen ausnahm und in ein Gefäss legte, sie dagegen zum Sehen einsetzte, wenn sie ihr Haus verliess. Er ist nur scharfsichtig, wo es sich um die Fehler und Schwächen andrer handelt, gegen die Fehler bei sich ist er blind. Aber manche vermeiden es absichtlich, auf ihr eigenes Leben zu blicken, und mit dem Lichte der Vernunft sich selbst zu beleuchten. Sie fürchten sich vor dem Anblicke, der ihnen hier zu Theil werden würde, und die Seele im Bewusstsein ihrer Fehler dringt gewaltsam nach aussen, kümmert sich um Dinge, die sie eigentlich nichts angehen und leistet dadurch ihrer Schlechtigkeit Vorschub. Denn nicht das gewöhnliche, offen für Jedermann daliegende ist es, was den Neugierigen interessirt, sondern gerade das verborgene Schlechte und Böse an andern zieht er hervor und bringt er zur allgemeinen Kunde. Sein Geist schweift umher in den Häusern der Reichen wie in den Hütten der Armen, an den Höfen der Könige und im Ehegemach Neuvermählter. Alles stöbert er auf und meistentheils nicht ohne eigene Gefahr.

Wie aber kann man von diesem Fehler frei werden? Zunächst dadurch, dass man seine Neugierde auf andre Gegenstände richtet und zwar auf edlere und bessere, dass man die Neugierde in Wissbegierde verwandelt. Im Reiche der Natur giebt es grosse und kleine Fragen in Menge, deren Beantwortung und Untersuchung uns ausreichend beschäftigen kann. Und wen das nicht befriedigt, weil er dabei nichts Schlechtes erfährt, der richte seinen Blick auf die Geschichte, sie enthüllt ihm die tragischen Verheerungen menschlicher Leidenschaften in reichem Masse, an ihnen möge der Neugierige sich sättigen und ergetzen, ohne andre zu belästigen und zu betrüben. Aber freilich an vergangenem Schlechten hat der Neugierige keine Freude, das neue, frisch geschehene Unglück zieht ihn mehr an. Erzählt man ihm ein freudiges Ereigniss, so hört er zerstreut und gleichgültig zu, er behauptet, das meiste davon schon gehört zu haben, und drängt den Erzähler zum Schluss zu kommen. Aber erzählt man ihm etwas trauriges, von Verführung und Ehebruch, von Process und Streit, so wird er ganz Ohr und kann nicht genug in Erfahrung bringen. Der Neugierige sucht, wie bereits gesagt, verborgenes und heimliches zu erfahren; aber Niemand verbirgt Gutes, das er hat, und wenn der Neugierige danach trachtet, Schlechtes kennen zu lernen, so verfällt er zugleich in den Fehler der Schadenfreude, welche mit Neid und Bosheit verwandt ist. Für manchen ist aber die Aufdeckung seiner Leiden so schmerzlich, dass viele z. B. lieber sterben, als ihre geheimen Krankheiten einem Arzt entdecken wollen, und gewiss würden sie einem jeden die Thür weisen, der sie ungerufen danach fragen wollte, obgleich seine Neugierde ihnen Heilung bringen könnte. Kein Wunder also,

dass der Neugierige allgemein gehasst wird, wie wir ja auch den Zöllnern gram sind, nicht wenn sie das, was offen eingeführt wird, dem Zoll unterwerfen, sondern wenn sie das Verborgene aufsuchen und in fremden Sachen umherstöbern; und doch handeln diese Leute so im Namen des Gesetzes und haben Nachtheile davon, wenn sie es nicht thun. Der Neugierige dagegen vernachlässigt seine eigenen Angelegenheiten, während er sich um fremde kümmert, und schädigt dadurch sich selbst. Wie nun Vielwisserei mit der Lust viel zu reden verbunden ist, so auch mit der Neugierde die Lust schlechtes zu reden. Denn was man gern hört, davon spricht man gern, und was man von den einen eifrig einsammelt, das theilt man andern mit Freuden mit. Deshalb ist aber auch jeder gegen den Neugierigen auf seiner Hut, und sucht ihm alles zu verbergen, so dass es nun doch oft vorkömmt, dass gerade ein Neugieriger das nicht erfährt, was sonst zu Jedermanns Kenntniss kömmt. Der Neugierige findet auch kein Vertrauen. Briefe, wichtige Papiere, versiegelte Urkunden vertrauen wir lieber Sclaven und Fremden an als neugierigen Freunden und Bekannten, die ihre vorwitzigen Blicke und Hände in alles eindrängen. Es würde dem Neugierigen fürwahr sehr nützlich sein, sich ab und zu zu vergegenwärtigen, was er denn eigentlich bisher in Erfahrung gebracht hat. Er würde finden, dass er sein Gedächtniss mit einer Menge unnützer, werth- und freudloser Dinge angefüllt hat, und diese Erkenntniss, sollte man meinen, müsste ihm doch seinen Fehler verleiden.

Allein das beste zu seiner Beseitigung wird eine von kleinem ausgehende, aber fortgesetzte Uebung in seiner Bekämpfung thun. Denn wie man sich die Fehler angewöhnt,

so kann man sie sich auch abgewöhnen. Man fange für's erste mit ganz kleinen, äusserlich unbedeutenden Dingen an. Es gehört nicht viel dazu an den Landstrassen die Aufschriften auf den Gräbern ungelesen zu lassen, oder auf Spaziergängen das Auge von dem wegzuwenden, was an den Wänden angeschrieben ist. Meist ist es etwas ganz unbedeutendes, und man glaubt, es könne nichts schaden, wenn man es liest, aber es schadet unvermerkt, indem man es sich dadurch zur Gewohnheit macht, nach dem zu suchen, was einen nichts angeht. Gewöhnen wir uns dagegen die Aufmerksamkeit nur auf das zu richten, was uns wirklich nützlich ist, so kann ein vorhandener Zug zur Neugierde zur Wissbegierde werden und somit zur Tugend, während er andrerseits zum Laster wird. Weiter gewöhne man sich, zu einer fremden Thür, an der man vorbei kömmt, nicht hineinzublicken, man bekömmt ja doch selten etwas Schönes zu sehen, wer aber sein Auge überall hinschweifen und sich von jedwedem Sinneseindruck in Beschlag nehmen lässt, der zerstreut sich und bringt es nicht zu einem ruhigen, gesammelten Denken. Ebensowenig gehört viel dazu, wenn Leute auf offenem Markte sich schmähen und zanken, nicht heranzutreten, oder wenn ein Auflauf entsteht, ruhig an seinem Platze zu bleiben, oder aufzustehen und nach Hause zu gehen, und somit die Neugierde durch Zwang unter die Herrschaft der Vernunft zu beugen. Eine weitere Uebung wird darin bestehen, am Theater vorbeizugehen, wenn darin ein beliebtes Stück gegeben wird, Freunden, die uns zur Vorstellung eines Tänzers oder Komikers einladen, keine Folge zu leisten, ruhig zu bleiben, wenn des Beifalls Lärm im Circus oder dem Hippodrom ertönt, überhaupt gegen alle die Genüsse für Auge und Ohr auf

unsrer Hut zu sein, die uns anlocken, ohne dass wir ein wirkliches Bedürfniss nach ihnen haben. Wie es ferner für die Uebung in der Gerechtigkeit von Wichtigkeit ist, bisweilen einen gerechten Gewinn zu verschmähen, um sich dadurch zu gewöhnen, von einem ungerechten fern zu bleiben, oder für die Uebung in der Mässigkeit, sich dann und wann auch erlaubte Genüsse zu versagen, so wird es auch zur Bekämpfung der Neugierde gut sein, wenn man auch einiges von seinen eigenen Angelegenheiten nicht hören und sehen will, wenn man den Empfang einer Nachricht aufschiebt, die Mittheilung eines uns betreffenden Gesprächs anderer zurückweist. Hat nicht den Oedipus seine unselige Neugierde in Betreff seiner eigenen Angelegenheiten in das grösste Unglück gestürzt? So wird es auch zu weiterer Uebung gut sein, einen gebrachten Brief nicht schnell und hastig zu öffnen, wie so manche, wenn es ihnen nicht gleich gelingt, mit den Händen das Band zu lösen, die Zähne zu Hülfe nehmen, — oder wenn ein Bote kömmt, ihm nicht entgegen zu laufen, und nicht gleich aufzustehen, wenn ein Freund uns etwas Neues melden will, ihm zu sagen, ich möchte lieber, du meldetest etwas nützliches und heilsames. Versäumt man solche Uebungen und giebt man der Neugierde in erlaubten Dingen Nahrung, und macht sie dadurch zu einer gewaltigen Leidenschaft, so wird man sie dann nur mit Mühe beherrschen können, sobald sie ihre Begierde auf verbotenes richtet, man eröffnet dann die Briefe seiner Freunde, man drängt sich ein in geheime Versammlungen, wohnt heiligen Handlungen bei, wozu man kein Recht hat, betritt verbotene Oerter und spürt die Geheimnisse des Fürsten auf. Und schliesslich möge der Neugierige sich klar machen, welch grosse Aehnlichkeit sein ganzes Thun und

Treiben mit allen denen hat, die entweder im Solde von Tyrannen oder um anderen schmutzigen Gewinnes willen aus Zuträgerei und Spionage sich ein Gewerbe machen, und dafür der allgemeinen Verachtung und dem Hasse anheimfallen, und durch diese Erkenntniss sich veranlasst fühlen, seinem so schimpflichen Fehler zu entsagen.

Zu den Leidenschaften der Seele, die an sich nicht gut, aber doch gleichsam Auswüchse einer guten Natur sind, die sich wohl durch Belehrung bearbeiten lässt, gehört nach Plutarch auch das, was der Grieche *δυσωπία* nennt, eine falsche Scham und Rücksichtsnahme auf andere, die aus allzugrosser Gutmüthigkeit hervorgeht, die Niemand etwas abschlagen kann, es mit Niemand verderben will, aber gerade dadurch leicht zur tadelnswerthen Schwäche wird und dem mit ihr behafteten grossen Schaden zufügt. Dieser Fehler will aber mit grosser Vorsicht behandelt sein, um nicht zugleich mit ihm auch edle Regungen aus der Seele zu entfernen, die dem Charakter zur Zierde gereichen. Man muss einem solchen *δυσωπούμενος* zunächst die Ueberzeugung beibringen, dass er wirklich von einem schädlichen und darum verwerflichen Fehler beherrscht wird. Weil es ihm eine unerträgliche Vorstellung ist, man könnte schlecht von ihm denken oder sprechen, man könnte ihn als hartherzig und unfreundlich betrachten, wagt er also keinem zu widersprechen oder energisch entgegen zu treten, keinem etwas abzuschlagen. Ein solcher Mensch wird aber ein schlechter Richter und Rather werden, er wird manches gegen seine eigene bessere Ueberzeugung thun und reden, sich selbst zu einem widerstandslosen Werkzeuge energischer Naturen herabwürdigen, und allen Nachstellungen, die ihm andere bereiten, unterliegen.

Derartige Leute verborgen Geld an Menschen, denen sie nicht trauen, sie übernehmen Bürgschaften im Grunde gegen ihren Willen, und bereiten sich dadurch beträchtliche Verluste. Kreon wagte es nicht, der Medea ihre Bitte abzuschlagen, sich noch einen Tag in Korinth aufhalten zu dürfen, und musste diese Nachgiebigkeit mit dem Untergange seines Hauses büssen. Dion wusste es, dass Kallippus ihm Nachstellungen bereitete, aber er schämte sich des Mistrauens gegen seinen Freund und Genossen, und wurde so das Opfer seiner Schwäche.

Man muss nun diese falsche Nachgiebigkeit sich allmälich abgewöhnen und zuvörderst bei kleinen Dingen sich zum Widerstand ermannen. Bei einem Gelage lasse man sich nicht durch andre verführen, über Gebühr zu trinken oder zu spielen, auch wenn man deshalb verspottet wird. Wenn man einem Schwätzer begegnet, durch den man aufgehalten wird, so reisse man sich los von ihm und gehe ruhig seinen Geschäften nach. Ferner übe man sich in einer gewissen Zurückhaltung beim Loben. Wenn z. B. beim Gastmal eines Freundes ein Citharöde schlecht singt, oder ein gedungener Schauspieler in elender Weise Menander vorträgt, so stimme man nicht gegen seine bessere Ueberzeugung in das Klatschen und Bewundern der Uebrigen ein, sondern schweige still. Wie will einer, der nicht einmal dies kann, sich gegen einen Freund verhalten, der ihm ein schlechtes Gedicht vorliest, oder eine frostige Declamation vorträgt, wie will er ihn tadeln, wenn er in wichtigeren Dingen einen Fehler begeht? Weiter übe man sich dadurch, dass man seinen Bekannten unbedeutende, aber doch unbescheidene oder unpassende Bitten abschlägt. Dadurch wird man es über sich gewinnen, auch bei grösseren Anliegen fest und standhaft zu bleiben. Man

Treiben mit allen denen hat, die entweder im Solde von Tyrannen oder um anderen schmutzigen Gewinnes willen aus Zuträgerei und Spionage sich ein Gewerbe machen, und dafür der allgemeinen Verachtung und dem Hasse anheimfallen, und durch diese Erkenntniss sich veranlasst fühlen, seinem so schimpflichen Fehler zu entsagen.

Zu den Leidenschaften der Seele, die an sich nicht gut, aber doch gleichsam Auswüchse einer guten Natur sind, die sich wohl durch Belehrung bearbeiten lässt, gehört nach Plutarch auch das, was der Grieche δυσωπία nennt, eine falsche Scham und Rücksichtsnahme auf andere, die aus allzugrosser Gutmüthigkeit hervorgeht, die Niemand etwas abschlagen kann, es mit Niemand verderben will, aber gerade dadurch leicht zur tadelnswerthen Schwäche wird und dem mit ihr behafteten grossen Schaden zufügt. Dieser Fehler will aber mit grosser Vorsicht behandelt sein, um nicht zugleich mit ihm auch edle Regungen aus der Seele zu entfernen, die dem Charakter zur Zierde gereichen. Man muss einem solchen δυσωπούμενος zunächst die Ueberzeugung beibringen, dass er wirklich von einem schädlichen und darum verwerflichen Fehler beherrscht wird. Weil es ihm eine unerträgliche Vorstellung ist, man könnte schlecht von ihm denken oder sprechen, man könnte ihn als hartherzig und unfreundlich betrachten, wagt er also keinem zu widersprechen oder energisch entgegen zu treten, keinem etwas abzuschlagen. Ein solcher Mensch wird aber ein schlechter Richter und Rather werden, er wird manches gegen seine eigene bessere Ueberzeugung thun und reden, sich selbst zu einem widerstandslosen Werkzeuge energischer Naturen herabwürdigen, und allen Nachstellungen, die ihm andere bereiten, unterliegen.

Derartige Leute verborgen Geld an Menschen, denen sie nicht trauen, sie übernehmen Bürgschaften im Grunde gegen ihren Willen, und bereiten sich dadurch beträchtliche Verluste. Kreon wagte es nicht, der Medea ihre Bitte abzuschlagen, sich noch einen Tag in Korinth aufhalten zu dürfen, und musste diese Nachgiebigkeit mit dem Untergange seines Hauses büssen. Dion wusste es, dass Kallippus ihm Nachstellungen bereitete, aber er schämte sich des Mistrauens gegen seinen Freund und Genossen, und wurde so das Opfer seiner Schwäche.

Man muss nun diese falsche Nachgiebigkeit sich allmälich abgewöhnen und zuvörderst bei kleinen Dingen sich zum Widerstand ermannen. Bei einem Gelage lasse man sich nicht durch andre verführen, über Gebühr zu trinken oder zu spielen, auch wenn man deshalb verspottet wird. Wenn man einem Schwätzer begegnet, durch den man aufgehalten wird, so reisse man sich los von ihm und gehe ruhig seinen Geschäften nach. Ferner übe man sich in einer gewissen Zurückhaltung beim Loben. Wenn z. B. beim Gastmal eines Freundes ein Citharöde schlecht singt, oder ein gedungener Schauspieler in elender Weise Menander vorträgt, so stimme man nicht gegen seine bessere Ueberzeugung in das Klatschen und Bewundern der Uebrigen ein, sondern schweige still. Wie will einer, der nicht einmal dies kann, sich gegen einen Freund verhalten, der ihm ein schlechtes Gedicht vorliest, oder eine frostige Declamation vorträgt, wie will er ihn tadeln, wenn er in wichtigeren Dingen einen Fehler begeht? Weiter übe man sich dadurch, dass man seinen Bekannten unbedeutende, aber doch unbescheidene oder unpassende Bitten abschlägt. Dadurch wird man es über sich gewinnen, auch bei grösseren Anliegen fest und standhaft zu bleiben. Man

gewöhne sich endlich daran, gerade in Kleinigkeiten immer dem besseren vor dem bekannten den Vorzug zu geben, dann wird man nicht in die Schwäche verfallen, in Krankheitsfällen einen unwissenden Arzt zu nehmen, blos weil wir mit ihm bekannt sind, für unsre Kinder statt geeigneter Lehrer solche zu wählen, die sich unsrem Dienste aufdringen, vor Gericht uns nicht einen wirklich erfahrenen, tüchtigen Anwalt auszusuchen, sondern einen mittelmässigen Anfänger, blos weil er der Sohn eines Freundes oder Bekannten ist, dem wir glauben, Rücksichten schuldig zu sein. Giebt es doch Leute, die für Stoiker und Epikureer gelten und sich nicht aus Urtheil und Ueberzeugung diesen Systemen angeschlossen haben, sondern blos aus leidigen Rücksichten gegen ihre Freunde. Auch zu Festen und Gastmälern lade man nicht diejenigen ein, mit denen uns eine flüchtige Begrüssung, eine rein zufällige Bekanntschaft zusammengeführt hat, sondern uns wirklich wohlgesinnte, edle Freunde.

Nächst der Uebung werden auch Vernunftgründe im Stande sein, uns von dieser Schwäche zu befreien. So ist zuerst zu bedenken, dass wie alle Krankheiten und Leidenschaften der Seele den von ihnen betroffenen gerade das zuziehen, was sie durch sie zu vermeiden glaubten, so auch die falsche Scham, welche einen vermeintlichen Makel unsres guten Rufs zu vermeiden strebt, gar oft uns einen wirklichen Makel zuzieht. Wer es nicht wagt, einem ungerechten Tadel zu widersprechen, wird gar bald einem begründeten gegenüber verstummen müssen. Wer einem Freund, der ihn um Geld anspricht, es nicht abzuschlagen wagt, aber weil er keins hat, hinterher sein Versprechen nicht halten kann, wird dadurch zu einem höchst schimpflichen Geständniss gezwungen.

Und wie oft haben auch auf anderen Gebieten übereilt gegebene Versprechen, die rückgängig gemacht werden mussten, dem betreffenden grosse Schande bereitet. Und oft hätte es zu ihrer Vermeidung nicht einmal eines abschläglichen Wortes, sondern nur einer abschlägigen Miene, einer abwehrenden Kopfbewegung bedurft. Auch kann ja eine abschlägige Antwort der Art sein, dass sie für den Empfänger nichts bittres und verletzendes, sondern etwas milde zurechtweisendes und zugleich durch ihre Richtigkeit überzeugendes hat, und man wird daher gut thun, vorkommenden Falls sich derartiger treffender Antworten berühmter Männer zu erinnern. Auf das ungerechte Ansinnen aber, das uns zugemuthet wird, müssen wir grade heraus mit der abschlägigen Antwort bei der Hand sein, vielleicht mit einem geschickten Witzwort es abfertigen, ganz gleich von wem es ausgeht. Schonend, aber doch treffend, sagte Agesilaus seinem Vater, der ihm zumuthete, einen Prozess gegen das Gesetz zu entscheiden: »ich habe von jeher von dir gelernt, den Gesetzen zu gehorchen, so will ich auch jetzt dir folgen und nichts gesetzwidriges thun« — und auf eine ähnliche Zumuthung Themistokles zum Dichter Simonides: »du würdest kein guter Dichter sein, wolltest du unmelodisch singen, und ich kein guter Beamter, wollte ich ungesetzlich richten.« Aber man wird es gerade bei Leuten, die in ihrem Beruf oder ihrer Kunst sich nicht den geringsten Verstoss erlauben würden, häufig finden, dass sie ungehörige Zumuthungen an andre stellen. Solche Leute muss man aber auf das, was sie selbst nicht thun würden, hinweisen, noch besser sie darauf aufmerksam machen, wie wenig ihr Ansinnen zu ihrem sonstigen guten Ruf und Namen passt. Bei schlechten Leuten verlange man

ohne weiteres eine Gegenleistung, vom Geizigen, er solle uns ohne Hypothek ein Talent leihen, vom Ehrgeizigen, er solle die Bewerbung um ein Amt aufgeben. Sie werden es uns abschlagen und sich die Befriedigung ihrer Leidenschaften in nichts versagen, und wir wollten thöricht genug sein, solchen Leuten gegenüber Ehre und guten Ruf auf's Spiel zu setzen, Tugend und Rechtschaffenheit preis zu geben, oft nur, um ihren eigennützigen Absichten Vorschub zu leisten, um ihren Säckel zu füllen? Gewöhnlich ist aber mit der thörichten Furcht vor übler Nachrede anderer, die zu der im obigen geschilderten Schwäche führt, auch die Neigung verbunden, sich durch Schmeichelei bethören zu lassen. Darum muss man gegen beide Fehler gleichmässig auf der Hut sein. Es ist geradezu unmöglich, es allen denen, mit welchen wir irgend wie zu thun haben, Recht zu machen und uns üble Nachrede zu ersparen, deshalb wird man besser thun, sich die Feindschaften thörichter Menschen zuzuziehen, als derjenigen, die uns mit Recht Vorwürfe machen, wenn wir uns zur unsittlichen Nachgiebigkeit gegen jene verführen lassen. Und wie es schimpflich ist, blos um für einen milden, humanen Mann zu gelten, schlechte Menschen nicht hassen und bestrafen zu wollen, so ist es eben so schimpflich, sich ohne Noth gefährliche Gegner auf den Hals zu laden, blos um von einem Schmeichler als standhaft und als männlicher Charakter gepriesen zu werden. Ist aber Jemand durch seine falsche Nachgiebigkeit in empfindliche Nachtheile gekommen, so denke er daran und lasse es sich als heilsame Warnung für die Folgezeit dienen.

Von der Abhandlung über Neid und Hass, *περὶ φθόνου καὶ μίσους*, ist nur ein kleines, arg verderbtes Bruchstück

auf uns gekommen. Der erste, verloren gegangene Theil derselben behandelte beide Laster nach ihrer Aehnlichkeit und Wesensgleichheit. Der uns erhaltene zweite Theil setzt ihre Verschiedenheit auseinander. Die Darstellung bricht plötzlich ab, und es muss dahin gestellt bleiben, ob in einem dritten Theile Mittel und Wege zur Heilung dieser Laster angegeben waren. Dasjenige, was von der Abhandlung auf uns gekommen ist, ist nicht ohne feine Gedanken.

Zwischen Neid und Hass also besteht eine grosse Aehnlichkeit und Verwandschaft. Der Glückliche ist ein gleicher Gegenstand des Anstosses für den Hassenden wie für den Neidischen. Beide Laster haben ihren gemeinsamen Gegensatz im Wohlwollen, und beide stimmen darin überein, dass sie eine Willensrichtung zur Voraussetzung haben, welche das Gegentheil des Liebens ist. Aber trotz dieser Gemeinsamkeit überwiegen doch die Unterschiede. Denn erstens sind beide in ihrer Veranlassung verschieden. Der Hass entsteht aus der Vorstellung, dass der gehasste ein böser Mensch sei, sei es in allgemeiner oder in besonderer Beziehung zu uns, dass er uns also ein bestimmtes Unrecht zugefügt hat. Der Neid ist einfach gegen die gerichtet, denen es dem Anschein nach gut geht, er ist daher mehr allgemeiner, unbestimmter Art, während der Hass auf einzelne, bestimmte Punkte sich stützt. Zweitens erstreckt sich der Hass auch auf Thiere, insbesondere (als Idiosynkrasie) auf ganze Thierclassen. Neid dagegen fühlt der Mensch nur gegen seines gleichen. Ferner scheinen die Thiere keinen Neid untereinander zu kennen, während sie oft von unversöhnlichem Hass gegen einander entbrannt sind. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der Neid stets eines gerechten Grundes entbehrt, denn Niemand fügt einem

andern dadurch, dass er glücklich ist, Unrecht zu, der Hass aber oft aus gerechtem Anlass entspringt, wie denn manche Menschen in der That hassenswerth sind. So gestehen auch viele ihren Hass gegen die Schlechten offen ein und beanspruchen Lob dafür. Niemand aber gesteht ein, auf einen andern neidisch zu sein, und wird er dessen überführt, so sucht er sich auszureden, und bezeichnet seinen Fehler als Zorn, Furcht, Hass, oder sonst wie, nur nicht als Neid. Mit der zunehmenden Schlechtigkeit eines Menschen nimmt der Hass gegen ihn zu, mit seiner zunehmenden Tugend der Neid. Freilich giebt es auch Menschen, die vom Glücke so hoch und glänzend gestellt sind, dass der Neid gegen sie erlischt. Wer wollte einen Alexander oder Cyrus, die Herren der Welt, beneiden? Wohl aber hatte Alexander viele, die ihn hassten, und ihm schliesslich seinen Untergang bereiteten. Ebenso lässt das Unglück den Neid aufhören, nicht aber den Hass. Ja der Neidische ist gerade am ersten zum Mitleid geneigt. Umgekehrt hört Hass und Feindschaft auf, wenn wir uns überzeugen, dass wir kein Unrecht empfangen haben, oder dass diejenigen gute Menschen sind, die wir für schlecht hielten, oder drittens, wenn wir von ihnen Wohlthaten empfangen. Für den Neid ändert der erste Fall gar nichts, die beiden andern vergrössern ihn nur. Schliesslich sind beide Fehler auch nach ihrer Willensrichtung verschieden. Der Hassende will seinem Gegner möglichst viel Böses zufügen. Daran denkt der Neidische nicht. Er will weder den Untergang noch auch das Unglück derjenigen, die er beneidet, ihr Glück ist ihm blos lästig. Deshalb hindert er wohl, wenn er es vermag, ihren Ruhm und ihren Glanz, aber er stürzt sie nicht direct in's Unglück. Es genügt ihm, wie bei einem

hohen Hause, den Theil zu entfernen, der ihm im Lichte steht.

Unvollständig ist wohl auch die Schrift *περὶ φιλοπλουτίας*, de cupiditate divitiarum, auf uns gekommen. Der Reichthum, sagt Plutarch in derselben, wird von vielen Menschen als der Inbegriff der Glückseligkeit betrachtet, als ob diese für Geld feil wäre, und bildet daher auch für viele den eigentlichen Mittelpunkt ihres gesammten Trachtens und Strebens. Ja viele würden den Reichthum mit ihrem eignen Unglück erkaufen, statt umgekehrt unter Verzicht auf ihr Geld sich die Glückseligkeit zu verschaffen. Aber alles dasjenige, was das Glück des Lebens ausmacht, das Freisein von Trauer, eine hochherzige Gesinnung, eine sich gleich bleibende Stimmung der Seele, Vertrauen auf die Zukunft und Selbstgenügsamkeit, kann man nicht um Geld erkaufen, reich sein heisst nicht den Reichthum verachten, überflüssiges besitzen giebt uns nicht die Kraft überflüssiges entbehren zu können. Wie wenig der Reichthum im Stande ist, uns von den Leiden der Seele zu befreien, ergiebt sich schon daraus, dass er uns nicht einmal von der Begierde nach Reichthum befreit. Gerade die Reichen sind es, die immer grössere Schätze und Kostbarkeiten verlangen, und sich am wenigsten an dem Nothwendigen genügen lassen. Wer aber bereits mehr hat, als er braucht, und doch noch immer mehr verlangt, der ist krank und das, wonach er so gierig strebt, kann ihn am wenigsten von seiner Krankheit befreien, die auf einem falschen unvernünftigen Urtheil über den Werth des Reichthums beruht, es ist nicht Geldarmuth, sondern Seelenarmuth, an der er leidet. Recht anschaulich wird das traurige und widersinnige dieser Leidenschaft an dem reichen Geizigen, der ohne

irgend einen Genuss seiner Schätze alles ängstlich unter Schloss und Riegel hält, Zins auf Zinsen abzählt und einstreicht, aber nie genug hat, und dabei in fortwährendem Hader mit allen lebt, mit denen er zu thun bekömmt. So sehen wir, wie die Geldgier zwingt zu erwerben, aber hindert zu gebrauchen, wie sie die Begierde wach hält, aber den Genuss entzieht, so dass der Geizige, der auf mühsame Weise Geld zusammenscharrt, dem Esel des Badewärters zu vergleichen ist, der Holz und Reisig herbeischleppt, stets voll Rauch und Asche ist, aber nichts vom Bade abbekömmt, nichts von seiner Wärme und Reinlichkeit.

Aber es kömmt auch vor, dass der Geizige vor keiner schlechten Handlung zurückschreckt, um sich in den Besitz fremden Geldes zu setzen, dass er gewissenlos andern entzieht, wovon er selbst keinen Gebrauch machen kann. Man sage nicht, dass er für seine Kinder oder Erben spart, denen er ja während seines Lebens nichts abgiebt. Thun sie das etwa aus Liebe zu ihren Kindern, die sie doch durch ihr eignes, schmutziges Beispiel verderben, und denen sie kein höheres Ziel des Lebens vor Augen stellen, als gleich wie sie nur zu gewinnen und zu geizen? Aber die Kinder zahlen ihnen auch den würdigen Lohn für ihre Unterweisung, sie lieben nicht ihre Väter dafür, dass sie einst viel von ihnen bekommen sollen, sondern hassen sie, weil sie es von ihnen noch nicht bekommen haben. Da sie nichts andres zu bewundern gelernt haben, als den Reichthum, keinen andern Zweck des Lebens kennen, als viel zu besitzen, so halten sie das Leben ihrer Väter für ein Hinderniss ihres eignen Lebens, und glauben, dass ihnen an Zeit entzogen wird, was jenen zugesetzt wird. So lange die Väter noch leben, gestatten sie

sich allenfalls noch einen Genuss, da es ja nicht von ihrem eignen Gelde geht, sie geben auch wohl ihren Freunden etwas, und haben für sich selbst allerlei Bedürfnisse. Aber wenn sie nach dem Tode der Eltern selbst in den Besitz der Schlüssel und Schlösser gekommen sind, dann ändern sie auch ihre Lebensweise, sie werden mürrisch, hartherzig, unzugänglich, und zeigen sich nicht anders, als sie es von ihren Vätern gelernt haben. Manche freilich von denen, die nach Reichthum streben, sind nicht geizig, sie machen Gebrauch von ihrem Gelde, aber dann sicherlich einen schlechten, indem sie es in unsinnigem Luxus verschwenden, mindestens am Ueberflüssigen ihre eitle Freude finden. Denn das Glück, welches der Reichthum bereitet, ist ein eingebildetes, es bedarf der Zeugen und Zuschauer, an sich hat es keinen Werth. Tugend dagegen und Wahrheit, Philosophie, Wissenschaft, richtige Erkenntniss des Göttlichen*) hat seinen eignen Werth, verbreitet ein helles Licht in der Seele und lässt die Freude in ihr wohnen, indem sie des Guten theilhaftig wird, und bedarf keines Zeugen. Hat der Reiche keine Gelegenheit vor anderen mit seinem Reichthum glänzen zu können, so wird er für sich allein sicherlich keine Befriedigung an ihm finden, wenn ihm die heitre Freudigkeit der Seele fehlt.

Wir beschliessen dieses Capitel mit einer Betrachtung der Schrift *περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως*, de se ipsum citra invidiam laudando, über das berechtigte Selbstlob. Sich selbst zu loben, sagt Plutarch, gilt bei allen für

*) d. h. Frömmigkeit, denn für Plutarch war, wie für andere Philosophen des Alterthums, die Frömmigkeit Wissenschaft von der Verehrung der Götter — *εὐσέβεια θεραπείας θεῶν ἐπιστήμη*, v. Aemil. c. 3 — und diese beruht natürlich auf der richtigen Erkenntniss von ihrem Wesen.

lästig und eines gebildeten Menschen für unwürdig, wenngleich nur sehr wenige von diesem Fehler in Wirklichkeit völlig frei zu sprechen sind. Drei Gründe sind es vornehmlich, welche das Selbstlob verwerflich erscheinen lassen. Erstens erscheint uns derjenige, der sich selbst lobt als unverschämt, da ja jeder selbst das Lob, das andre ihm spenden, mit Verschämtheit hinnehmen muss. Zweitens erscheint er uns ungerecht, indem er das, was er hätte von andern empfangen sollen, sich selbst zuertheilt. Drittens aber spielen die Zuhörer dem sich selbst lobenden gegenüber eine eigenthümliche Rolle. Schweigen sie dazu, so lenken sie den Schein des Neides auf sich, stimmen sie aber gegen ihre Ueberzeugung in das Lob mit ein, so handeln sie mehr oder weniger als Schmeichler.

Nichts desto weniger kann aber Jemand, der am öffentlichen Leben Theil nimmt, in die Lage kommen, unbedenklich sich selbst zu loben, nicht um sich Ruhm oder Gunst zu verschaffen, sondern wenn es die Umstände verlangen, dass über ihn, so gut wie über irgend wen anderes, die Wahrheit gesagt wird. Für einen öffentlichen Charakter, der Gutes stiften und andern nützen will, ist Zutrauen zu seiner Tüchtigkeit und Tugend die unerlässliche Vorbedingung. Ist nun dieses Zutrauen durch Vorurtheil oder Verleumdung gefährdet, lässt es sich aber durch offene Darlegung dessen, was man gutes gethan hat, wieder befestigen, so ist das Selbstlob geboten, ebenso wie dadurch der ursprüngliche Zweck aller öffentlichen Thätigkeit, sich dem Gemeinwesen nützlich zu erweisen, gefördert werden kann. So kann man sich denn ohne Anstoss selbst loben, wenn man sich gegen eine Verleumdung, oder eine Anklage zu vertheidigen hat. So lobte sich ein Epaminondas, ein Scipio, als sie angeklagt waren, und die Anwesenden, weit entfernt daran Anstoss zu nehmen, brachen in stürmischen Beifall aus. So wird man es auch keinem verargen, der vom Unglück betroffen ist, wenn er dessen Erwähnung thut, was er einst in besseren Tagen gethan und geleistet hat, denn bei ihm geht das Selbstlob nicht aus Eitelkeit und Ruhmsucht hervor, sondern es soll dazu dienen, ihn durch die Erinnerung seinem jetzigen Geschick gegenüber zu stärken und aufrecht zu erhalten. Noch mehr ist ein Selbstlob Undankbaren gegenüber erlaubt, die uns geradezu Unrecht zufügen, um sie zu beschämen, oder wenn man eben deshalb getadelt wird, worin man recht und gut gehandelt hat. Dann dient das Selbstlob zur Vertheidigung, besonders wenn man zeigt, dass gerade das Gegentheil der Handlung, die einem zum Vorwurf gemacht wird, schlecht und verwerflich sein würde. Mit Meisterschaft hat dies Demosthenes in der Rede vom Kranze gethan, wobei er denn auch sehr geschickt mit dem, was er von sich selbst sagt, das Lob seiner Zuhörer zu verbinden gewusst hat. Er setzt auseinander, wie sich die Athener gegen die Euböer und Thebaner benommen haben, was sie den Byzantinern und den Bewohnern des Chersones gutes erwiesen haben, und legt sich bei alle dem nur eine mitwirkende Rolle bei, während er doch die eigentliche Seele aller dieser Unternehmungen gewesen war. So war es auch eine schöne Antwort, die einst Epaminondas dem Menekleides gab, als dieser ihm höhnisch zurief, er sei stolzer als Agamemnon — »euretwegen, ihr Thebaner, bin ich so stolz, mit denen allein ich an einem Tage die Herrschaft der Lacedämonier vernichtet habe.« Manche pflegen sich auch, um allen Anstoss zu vermeiden, auf eine feine Art in der Weise selbst zu loben, dass sie zu

gelegener Zeit diejenigen loben, die in ihren Handlungen und Bestrebungen, überhaupt in ihrem Charakter, ihnen selbst ähnlich sind, und es dem Zuhörer überlassen, die Aehnlichkeit zwischen der gelobten und lobenden Person selbst ausfindig zu machen. Doch ist dabei grosse Vorsicht und Zurückhaltung nöthig, damit der Zuhörer nicht die Absicht merkt und dadurch verletzt wird. Wer aber gezwungen ist, geradezu sich selbst zu loben, wird, um nicht Neid zu erregen, gut daran thun, wenn er nicht alles sich beilegt, sondern einen Theil seiner Erfolge auf das Glück, oder die Fügung der Gottheit zurückführt. Denn der Mensch lässt es sich eher gefallen von einem andern an Glück, als an Tugend übertroffen zu werden, da der Mangel an letzterer ja stets ihm selbst zum Vorwurf gereicht. Und wie es einen guten Eindruck macht, wenn Jemand, der wegen einer guten That oder Eigenschaft gelobt wird, das ertheilte Lob auf etwas anderes ablenkt und es damit gleichsam einer Berichtigung unterwirft, wie denn jeder, der falsches oder übertriebenes Lob, wie es ihm die Schmeichler entgegenbringen, von sich weist, darauf rechnen kann, dass man ihm das wirklich gebührende Lob nicht vorenthalten wird, so ist es auch ein geeignetes Mittel, den Neid zu entwaffnen, wenn man dem Lob, das man sich spendet, freiwillig das Geständniss gewisser Schwächen und Mängel hinzufügt, an denen man noch leidet, oder auch darauf hinweist, unter wie grossen Mühen und Anstrengungen und auf wie beschwerlichem Wege man dazu gekommen ist, sich Lob zu erwerben.

Nicht genug aber, dass das Selbstlob, welches man sich spendet, nichts kränkendes und Neid erregendes haben darf, es muss auch damit ein bestimmter Nutzen für andere verbunden sein, damit auf diese Weise das Lob nicht als Selbstzweck, sondern lediglich als Mittel zur Erreichung eines anderen Zweckes erscheint. So kann man sich loben, um andere zu edlen Thaten und einem rühmlichen Wetteifer anzuspornen. So erzählte Nestor seine Heldenthaten und Kämpfe aus früherer Zeit und trieb dadurch den Patroklos zum Kampfe an, sowie die neun Helden zum Zweikampf mit Hektor. So kann man auch ein mässiges Selbstlob anwenden, um eitle, selbstgefällige Prahler dadurch zu demüthigen und bescheidener zu machen, oder umgekehrt durch das eigene Beispiel Verzagten und Furchtsamen Muth einzuflössen. Wenn es nun durchaus unklug und unedel ist, da wo ein andrer gelobt wird, sich mit der Erwähnung seiner eignen Verdienste dazwischen zu drängen, so kann es doch andrerseits geboten sein, Lobsprüche, die einem andern gespendet werden, als unbegründet zurückzuweisen, wenn sie es wirklich sind, und dieser Umstand leicht zur Nachahmung von etwas schlechtem den Anlass geben könnte, und somit das Urtheil der Zuhörer zu berichtigen und zu läutern, am besten dadurch, dass man dem fälschlich gelobten Gegenstande denjenigen gegenüberstellt, der wirkliches Lob verdient. Man erzählt, dass der tragische Schauspieler Theodoros einst dem Komiker Satyros sagte, es sei keine Kunst, die Zuhörer zum Lachen zu bringen, wohl aber, sie zu Thränen zu rühren. Mit grösserem Rechte könnte ihm ein Philosoph entgegnen, es ist nicht erhaben, die Menschen zu Thränen zu rühren, wohl aber es dahin zu bringen, dass die Thränen der Betrübten versiegen. Hierin liegt für den Philosophen ein Selbstlob, aber seine Worte nützen dem, an den sie gerichtet sind, und berichtigen sein Urtheil.

So kann es also Fälle geben, in denen das Selbstlob

gerechtfertigt und ohne Anstoss erscheint. Gewöhnlich aber verfällt man auch ohne diese Fälle in den Fehler des unzeitigen Selbstlobes, der, weil er von der Selbstliebe seinen Ausgangspunkt nimmt, gar oft selbst solche Leute betrifft, die sonst nicht gerade auf Ruhm erpicht sind. Aber auch bei diesen treibt gar leicht die Ehrliebe fast unwiderstehlich zum Selbstlob, wenn sie hören, dass andre gelobt werden, namentlich wenn das Lob Dinge betrifft, in denen sie sich ihnen gleich oder gar überlegen fühlen. Viele lassen sich auch in ihrer Freude zum Selbstlob fortreissen, bei der Erzählung von Thaten, die sie glücklich und nach Wunsch vollbracht haben, in deren Schilderung sie sich dann nicht zu mässigen wissen. Es ist dies ein gewöhnlicher Fehler bei Seeleuten und Soldaten. Aber auch Leute, die von einer bedeutenden Stellung zurückkehren, in der sie mit berühmten und wichtigen Personen zu thun hatten, verfallen gar leicht in denselben. Oft lassen sie, ohne es zu merken, ihr Selbstlob mit unterfliessen, wenn sie erzählen, wie liebenswürdig und freundlich jene Männer sie empfangen und mit ihnen verkehrt haben; manche meinen auch, das so gespendete Selbstlob würde von den Zuhörern unbemerkt bleiben, aber gerade bei solchen Erzählungen muss man besonders auf seiner Hut sein. Ebenso leicht kann man aber auch zum Selbstlob verführt werden, wo es gilt, andre zu tadeln und zurecht zu weisen, ein Fehler, in den besonders Greise verfallen, denen man ihn in Anbetracht ihres Alters, zumal wenn sie wirkliche Tugenden aufzuweisen haben, zu Gute hält, vor dem sich aber jüngere Leute sorgfältig zu hüten haben, denn es erregt grossen Unwillen, wenn man zu bemerken glaubt, dass Jemand sich selbst dadurch in den Augen seiner Zuhörer heben will, dass er andere

herabsetzt. Besondere Vorsicht ist nöthig, wenn man von anderen gelobt wird. Man muss solches Lob mit Zurückhaltung und Bescheidenheit entgegennehmen, nie aber es dadurch als ungenügend bezeichnen, dass man ausführlich auf die Veranlassung des Lobes eingeht, und etwa noch andre ähnliche lobenswerthe Thaten aufzählt, die man verrichtet hat. Oft wird uns Lob gespendet, blos in der Absicht uns zu schmeicheln, oft aber auch aus reiner Malice, damit wir dadurch zur Ruhmredigkeit verführt uns eine Blösse geben. Bei allen diesen Veranlassungen also sei man auf seiner Hut und wisse es, sich zu beherrschen. Machen wir es uns aber an dem Beispiel anderer deutlich, wie lästig und unangenehm für alle es ist, wenn sie sich selbst loben, wie auf ihr eignes Lob stets fremder Tadel folgt, und gerade dadurch die Absicht des sich selbst lobenden, bei anderen eine günstige Meinung von sich zu erwecken, vereitelt wird, so wird eine solche Wahrnehmung wohl das geeignetste Mittel sein, uns vor allem Selbstlob zu bewahren, es sei denn, dass wir dadurch uns selbst, oder unsern Zuhörern einen wesentlichen Nutzen verschaffen können.

FÜNFTES CAPITEL.

Wir haben bis jetzt gesehen, welche Anforderungen Plutarch an das sittliche Leben des einzelnen Menschen im Allgemeinen stellt. Der Mensch soll sich an der Hand philosophischer Erkenntniss zur Tugend erheben, durch eine unablässige Arbeit an sich selbst, durch Bekämpfung seiner Fehler und Schwächen, nicht so, dass die ihnen zu Grunde liegenden

Triebe und Affecte, wie die Stoiker es wollten, vollständig unterdrückt und vernichtet werden, sondern so, dass der Mensch ihnen eine Richtung auf das Gute und Vernunftgemässe giebt, durch einen ununterbrochenen Fortschritt in der Tugend, durch vernünftige Askese, in Folge deren mit den Jahren das Schlechtere abnimmt, und das Bessere die Oberhand gewinnt.*) An mehrfachen Beispielen zeigt uns Plutarch, wie er sich selbst diesen Fortschritt in der Tugend gedacht hat, und welches die Mittel sind, durch welche der Mensch nach seiner Meinung ihn erreichen kann. Nun ist aber der Mensch nicht auf sich allein, sondern auf den Verkehr mit anderen, auf das Leben in der Gemeinschaft angewiesen. Was demnach der Einzelne für Erreichung der Tugend an sich thut, das muss der Gesammtheit zu Gute kommen. Daraus folgt, dass der Mensch sich keine grössere Tugend erwirbt, als die staatsmännische. Denn der Staat ist das menschliche Gemeinwesen in seiner Vollendung. Nun betrachten die meisten Philosophen, und Plutarch pflichtet ihnen in dieser Ansicht bei, als einen nicht kleinen Theil dieser staatsmännischen Tugend die Oekonomik. Denn auch der Staat ist ein System und eine Summe von Hauswesen, und gewinnt seine Kraft

*) Vgl. comp. Cim. et Luc. c. 1. Einen beachtenswerthen Gedanken über die Veränderlichkeit des Charakters spricht Plutarch im Leben des Sertorius aus, c. 10: „Ich glaube, dass die reine auf Vernunft begründete Tugend nicht durch irgend eine Fügung des Zufalls (*τύχη*) in ihr Gegentheil umschlagen kann, andrerseits ist es aber nicht unmöglich, dass wenn ein guter Wille und gute Naturanlage durch grosse Unfälle in unverdienter Weise geschädigt werden, er zugleich mit seinem Dämon (seinem Glücksstern) auch seinen Charakter verändert. Dann mag ein guter Charakter auch wohl schlechte Thaten verrichten, ohne dass man deshalb annehmen dürfte, die gute Seite von der er sich früher gezeigt, sei lediglich ein Werk der Verstellung und kluger Berechnung gewesen.“

zu den öffentlichen Angelegenheiten, wenn die Bürger in ihrem Privatleben stark und kräftig sind.*)

Wir werden daher im Folgenden Plutarchs Ansichten über das Leben der Menschen in der Familie, im Freundschaftsverkehr und in der politischen Gesellschaft zu betrachten haben. Wie er auf dem theoretischen Boden der Ethik in vielfachen Gegensatz zu den schroffen Ansichten der Stoiker trat, so werden wir ihn bei der Besprechung der rein concreten Verhältnisse des Lebens im besonderen Gegensatz zu der Epikureischen Weltanschauung finden.

Was nun zunächst Plutarchs Ansichten über das sittliche Leben im Hause und in der Familie anbetrifft, so ist es sehr zu bedauern, dass die Schrift *περὶ φιλοστοργίας*, de amore prolis**) nur in einem kleinen Bruchstück von wenigen Capiteln auf uns gekommen ist. So weit sich aus dem Vorhandenen ein Schluss auf den muthmasslichen Inhalt des fehlenden machen lässt, wollte wohl Plutarch den Gedanken durchführen, dass die Natur dadurch, dass sie den Eltern die instinctive Liebe zu ihren Kindern eingepflanzt hat und sie durch diesen Trieb in den Stand setzt, das, was sie selbst nur unvollkommen hervorgebracht hat, weiter zu vollenden, uns hat andeuten wollen, worauf eigentlich die menschliche Gemeinschaft naturgemäss gegründet sein soll. Die Thatsache, dass selbst den Thieren eine unbegrenzte Zärtlichkeit für ihre Jungen innewohnt, wird gleichsam als Instanz gegen Epikurs Ansicht gebraucht, dass Eigennutz das eigentliche Wesen

*) Comp. Aristid. et. Cat. c. 3.

**) Der lateinische Titel ist unglücklich gewählt, doch lässt er sich durch keinen besseren ersetzen. Front. p. 166 ed. Nieb.: nihil minus in tota mea vita Romae repperi quam hominem sincere *φιλόστοργον*, ut putem, quia reapse nemo sit Romae *φιλόστοργος*, ne nomen quidem huic virtuti esse Romanum. cf. Schoemann. ad Plut. Ag. p. 154.

dessen sei, was wir Liebe nennen: aus Eigennutz also, um des Vortheils willen, liebe der Vater den Sohn, die Mutter ihr Kind, die Kinder ihre Eltern: eine Ansicht, meint Plutarch, die, wenn man sie den Thieren begreiflich machen könnte, von diesen sofort würde zurückgewiesen werden. Denn sie handeln an ihren Jungen rein aus angeborenem Triebe liebevoll und sorgsam, und es würde für die Menschen höchst schimpflich sein, wenn sie in dieser Hinsicht hinter den Thieren zurückständen. So ist es aber nicht, vielmehr erscheint die Liebe zu den Kindern bei den Thieren immer nur als etwas unvollkommenes, zur Gerechtigkeit nicht ausreichendes, d. h. als keine That bewusster Sittlichkeit, sie reicht daher auch über die Bedürfnisse des Augenblicks nicht hinaus. Den Menschen aber als λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον führt die Natur zu Recht und Gesetz, zur Verehrung der Götter, zur Gründung von Städten und gegenseitigem Wohlwollen und hat die edlen, schönen und fruchtbaren Keime zu dem allen im Anschluss an die natürlichen Bedingungen seiner organischen Bildung, in der Liebe zu den Kindern gegeben. Diese Liebe geht nun bei den Menschen in ihren Aeusserungen über die ersten physischen Bedürfnisse des Augenblicks hinaus, sie umfasst auch die geistigen Bedürfnisse des Kindes, sie führt zur Erziehung und zum sittlichen Familienleben. In seiner edlen Gestaltung liegen demnach die natürlichen Bedingungen zur würdigen, vernunftgemässen Gestaltung des menschlichen Lebens überhaupt, und man kann es daher wohl als Plutarchs Ansicht hinstellen, wenn sie auch direct in seinen Schriften nicht zu finden ist, dass eine Regeneration der damaligen Gesellschaft nur durch eine ethische Regeneration des Familienlebens zu ermöglichen sei, das freilich verfallen genug war.

Die Eltern wälzten die Sorge der Erziehung möglichst von sich ab auf andere, Ammen und Pädagogen hatten das Kind zu erziehen, oft trug man nicht einmal so viel Sorge, dazu die geeigneten Personen auszuwählen. Die Eltern selbst führten keine sittliche Ehe, sie versanken im Streben nach materiellem Genuss, waren uneinig, der Umgang mit Hetären und noch schlimmere Laster trübten die Heiligkeit der Ehe, das religiöse Familienleben war erloschen, so wuchsen die Kinder auf ohne rechte Erziehung und die Fehler der Eltern entfalteten sich bei ihnen in gesteigerter Weise. Das mag denn wohl alles in Plutarchs Buche gestanden haben mit Mitteln und Vorschlägen, wie dem einreissenden Verderben zu steuern sei, und einer Angabe der Fehler, vor denen man sich besonders zu hüten habe.

Zur sittlichen Entfaltung des Familienlebens gehört nun aber die richtige, vernunftgemässe Gestaltung eines dreifachen Verhältnisses, des Verhältnisses der Eltern zu ihren Kindern, der Eltern zu einander, und der Geschwister zu einander. Plutarchs Gedanken über das zweite und dritte dieser Verhältnisse sind uns noch in besonderen Schriften enthalten, die uns die Liebenswürdigkeit seines Charakters und seiner sittlichen Weltanschauung auf das schönste enthüllen.

Schon Plato hat bekanntlich den Frauen dieselben intellectuellen und moralischen Fähigkeiten zugesprochen wie den Männern. Plutarch adoptirt diesen Satz in seinem vollen Umfange, ohne indessen praktische Consequenzen aus demselben zu ziehen, durch welche die natürlichen Berufssphären beider Geschlechter wären verschoben worden. In einer besonderen Schrift ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον war wohl die intellectuelle Seite der Frage behandelt. Leider enthalten die im Stobaeus

befindlichen Fragmente derselben nichts auf den in Rede stehenden Gegenstand bezügliches. Wichtiger ist daher für uns die Einleitung zu der Schrift γυναικῶν ἀρεταί, de virtute mulierum. Hier wird es geradezu ausgesprochen, dass die Tugend des Mannes und des Weibes ein und dieselbe sei, und die Schrift selbst will an hervorragenden geschichtlichen Beispielen die Richtigkeit dieses Satzes beweisen.*) Plutarch stellt also die Frau auf dieselbe ethische Stufe wie den Mann, und wo beide demnach eine Gemeinschaft des Lebens eingehen, also in der Ehe, muss diese Gemeinschaft nothwendig auch eine Gemeinschaft sittlicher Interessen und Bestrebungen sein, Mann und Frau sollen gleichmässig die Tugend üben.

Somit wird die Ehe unter einem ethischen Gesichtspunkte aufgefasst und erhält dadurch ihre Würde und ihren Werth. Im Ἐρωτικός, liber amatorius, wird sie als die heiligste Verbindung hingestellt, die es je gegeben, und mit edler Wärme gegen ihre Verächter vertheidigt. Dass sich aber Plutarch zu einer solchen Vertheidigung überhaupt veranlasst fühlte, ist charakteristisch für seine Zeit. Protogenes, einer der Unterredner der dialogisch abgefassten Schrift**), stellt die Ansicht auf, die Ehe diene blos praktischen Zwecken, der geregelten Befriedigung des Geschlechtstriebes. Von wirklicher Liebe, die ja mit bloser Sinnenlust nichts gemein habe, könne

*) Wenn Plutarch auch für die Frau eine höhere Bildung mit Recht beanspruchte, so wusste er doch, dass dieselbe leicht die Frauen unausstehlich mache. Daher rühmt er es ausdrücklich an Cornelia, der Gemalin des Pompeius, einer hochgebildeten Frau, die gewohnt war, selbst die Vorträge der Philosophen mit Nutzen anzuhören, dass sie dabei in ihrem Wesen frei von Unliebenswürdigkeit und Anmassung gewesen sei, Eigenschaften, die jungen Frauen in Folge ihrer Beschäftigung mit derartigen Wissenschaften leicht anhaften, v. Pomp. c. 55,

**) s. Th. I. S. 31 ff.

bei ihr nicht die Rede sein, diese finde sich nur in der Liebe zu schönen Knaben. Aber Daphnaeos bezeichnet die Liebe zu schönen Knaben, die ja überhaupt erst durch die nackten Uebungen in der Palästra in verhältnissmässig junger Zeit in Aufnahme gekommen sei, als etwas widernatürliches, bei welcher Freundschaft der Seelen und Tugend oft nur zum Deckmantel der schnödesten Lust gebraucht würden. Wenn aber trotz des widernatürlichen in diesem Verhältnisse dennoch oft eine wahre Zuneigung zwischen den Liebenden vorhanden sei, so sei es doch weit eher möglich, dass die naturgemässe Liebe zwischen Mann und Frau zu einer wahren Liebe der Seelen werde. Dieser Gedanke wird nun im weiteren Verlaufe der Schrift festgehalten und in dem, was Autobulus, Vater über die Liebe auseinandersetzt, vertieft.

Aphrodite, heisst es, kann nicht in Wirksamkeit treten ohne die Mithülfe des Eros und wenn diese fehlt, bleibt sie selbst ohne Werth, daher denn aller geschlechtliche Genuss ohne eigentliche Liebe etwas rein sinnliches und verwerfliches ist. Die Liebe aber ist, wie dies Plato im Phädrus gelehrt hat, Enthusiasmus, also eine göttliche Begeisterung der Seele. Sie ist es, welche beim Anblick einer schönen menschlichen Gestalt in der Seele die Erinnerung an die ursprüngliche, ewige Schönheit wieder aufwachen lässt, in deren Anblick sie einst geschwelgt hat, bevor sie auf die Erde herabstieg. Es wird also die Seele durch die Liebe zum ewigen, zu ihrer wahren, wirklichen Heimath wieder emporgeführt, daher denn auch die Liebe mit der blos äusseren schönen Gestalt des geliebten Gegenstandes sich nicht begnügt, sondern durch dieselbe zur Schönheit der Seele und des Charakters hindurchdringt, und erst, wenn sie diese findet in der Vereinigung mit dem

geliebten Gegenstand eine bleibende Befriedigung empfängt, während sie sonst gar bald von der schönen Gestalt sich abwendet und sich einer anderen zuwendet, die ihr vielleicht das gewähren kann, wonach sie bei der ersten vergeblich sich sehnte. Da aber, wo die Liebenden eine Spur des Göttlichen, einen Abfluss desselben und eine sie bezaubernde Aehnlichkeit mit demselben finden, da gerathen sie vor Freude und Staunen in ein heftiges Entzücken, und in ihrer Erinnerung glüht das wonnige Gefühl für das wahrhaft liebenswürdige und selige wieder auf. Nun ist aber die Veranlassung und Ursache der Liebe bei beiden Geschlechtern dieselbe. Und wie beide in uns ein rein sinnliches Verlangen erregen können, weshalb soll da nicht auch jene schöne, heilige Wiedererinnerung an die himmlische Schönheit, durch welche die Seele beflügelt wird, so gut wie von Knaben und Jünglingen, auch von Mädchen und Frauen ausgehen können, wenn bei ihnen ein keuscher, züchtiger Charakter durch die Schönheit und den Liebreiz der Gestalt hindurchleuchtet? Will man aber etwa dem weiblichen Geschlecht die Schönheit absprechen und leugnen, dass auch in seiner Blüthe eine natürliche Anlage zur Tugend ihre äussere Erscheinung finden könne? Niemand wird leugnen, dass unedle Leidenschaften und ein zügelloser Charakter sich im Aeussern einer Frau verrathen, und so sollte es mit der Tugend nicht auch der Fall sein? Und wenn es der Fall ist, dann sollte diese durch die äussere Schönheit der Frau hindurchleuchtende Spur der Tugend nicht auch Liebe erregen können, und dieselbe Veredelung der Seele, welche durch die Liebe bei den Männern hervorgebracht wird, sollte nicht auch bei der Frau vor sich gehen können?

Ebenso ungereimt aber, als es wäre, der Frau überhaupt

den Besitz der Tugend abzusprechen, würde es auch sein, wenn man den zahlreichen Beispielen vom Gegentheil gegenüber in Abrede stellen wollte, dass auch bei den Frauen durch die Macht der Liebe die vorhandene Anlage zur Tugend zur schönsten Blüthe gezeitigt wird. Daraus ergiebt sich aber, dass es ganz falsch ist, zu behaupten, wenn Aphrodite zum Eros sich geselle, werde das Wesen der wahren Liebe dadurch beeinträchtigt. Im Gegentheil, so wenig, wie schon bemerkt, Aphrodite ohne Eros sein kann, so wenig kann auch Eros ohne Aphrodite zu rechter, fruchtbringender Wirksamkeit gelangen und gerade das nahe liegende geschlechtlicher Verirrungen bei der Liebe zu Knaben und Jünglingen deutet an, was die Natur eigentlich verlangt. Auch die Frauen sind hoher Tugenden fähig, besonders sind es Besonnenheit und Klugheit, die ihnen zukommen, ferner Treue und Gerechtigkeit, aber auch Muth, Entschlossenheit und Hochherzigkeit sind an vielen zu Tage getreten. Giebt man aber das zu, und will ihnen blos das Vermögen zur Liebe absprechen, so ist das im höchsten Grade ungerecht; sie lieben ihre Kinder und ihre Männer, ja die liebevolle Hingabe an andere ist so recht eigentlich das Element ihres Wesens, gepaart mit Anmuth und Liebreiz. Und wie die Poesie zum Worte die Reize der Melodie, des Metrums und des Rhythmus hinzufügt, und dadurch ihrer belehrenden Seite grösseren Nachdruck verschafft, freilich auch gegen ihre schädliche Seite uns mehr auf unsrer Hut sein lässt, so hat auch die Natur dem Weibe die Schönheit des Gesichts, die gewinnende Stimme, den Liebreiz der Gestalt verliehen, der unsittsamen zur Erregung sinnlicher Lust und zu unsrer Verführung, der sittsamen aber hat sie darin ein grosses Hülfsmittel gegeben, sich das Wohlwollen

und die Freundschaft des Mannes zu erwerben, und sie sich dauernd zu befestigen. Und wie einst Plato dem edlen und tüchtigen, aber in seinem Charakter zu herben Xenokrates anrieth, den Gratien zu opfern, so muss man einer tugendhaften und sittsamen Frau anrathen, dem Eros zu opfern, um dadurch dem Gatten eine angenehme Genossin zu werden, ihn durch ihre Liebenswürdigkeit an das Haus zu fesseln, und ihm dasselbe zu seinem liebsten Aufenthalt zu machen. Lieben ist in der Ehe ein grösseres Gut als geliebt werden, es bewahrt vor vielen Fehlern, eigentlich vor allen, welche die Ehe untergraben und zerrütten, und so bringt die Liebe zwischen den Gatten eine mit der Zeit und der fortschreitenden Gewöhnung immer festere Vereinigung zu Stande, und es kann in der That kein schöneres, lieblicheres Verhältniss zwischen Menschen geben, als wenn, wie der Dichter sagt

Mann und Frau ihr Haus einträchtigen Sinnes bewohnen,

ein Verhältniss das, wie zahlreiche Beispiele ehelicher Treue und Hingebung beweisen, selbst über den Tod hinaus sich erstreckt.

Wie sich nun Plutarch dieses schöne Verhältniss zwischen Mann und Frau im einzelnen dachte, darüber belehren uns seine vortrefflichen γαμικὰ παραγγέλματα, coniugalia praecepta, welche er einem neu vermählten, ihm befreundeten Paare, dem Pollianus und der Eurydice, welche schon als Jungfrau in seinem Hause verkehrt hatte, vielleicht seine Schülerin gewesen war (c. 48), als Hochzeitsgeschenk übersandte. In dieser Schrift werden vereinzelte Gedanken über die Ehe lose aneinandergereiht, aus denen allen aber hervorgeht, dass die Ehe als eine sittliche auf gegenseitiger herzlicher Zuneigung und Liebe beruhende Gemeinschaft betrachtet

wird, in der das Leben zweier Menschen zu einem harmonischen Einklang gestimmt ist.

Dazu, meint Plutarch, ist es denn zunächst erforderlich, dass sich die Neuvermählten in einander finden, dass der Mann das jungfräuliche Widerstreben der Frau*) mit Schonung entgegennimmt, ebenso die junge Frau gegen den Mann wegen seines ersten unfreundlichen Auftretens keine Abneigung fasse. Gerade im Anfange des Ehebundes dürfen es daher die Gatten zu keinen Zwistigkeiten und Mishelligkeiten unter sich kommen lassen. Denn es ist bei der Ehe wie bei Gefässen der Fall, die aus verschiedenen Theilen zusammengelöthet sind; im Anfange zerspringen sie leicht bei einer nur wenig gewaltsamen Berührung, später, wenn die Fugen sich verkittet haben, können ihre Theile kaum durch Feuer und Schwert von einander getrennt werden. Wie Feuer in leicht brennbaren Gegenständen leicht in hellen Flammen aufschlägt, aber ebenso leicht wieder erlischt, wenn es nicht anderweitige Nahrung empfängt, so ist auch die auf sinnlichem Wohlgefallen beruhende Liebesflamme Neuvermählter von geringem Bestand, wenn sie nicht auch die Tiefen des inneren geistigen Lebens ergreift und dadurch selbst Leben und Bestand empfängt. Frauen, die, um sich die Herrschaft über ihre Männer zu sichern, ihren Sinn durch den Zauber der Wollust bethören, bringen sich selbst dadurch um den wirklichen Genuss des Zusammenlebens. Auch Circe hatte keinen Nutzen von denen, die sie durch ihre Zauberei in unvernünftige Thiere verwan-

*) Wir erinnern uns, dass in der damaligen Zeit die Mädchen sehr früh, oft genug schon vor ihrem funfzehnten Jahre verheirathet wurden, und dass im Alterthum kein vertraulicher Brautstand den Verlobten Gelegenheit gab, sich gegenseitig kennen zu lernen und auf das eheliche Zusammenleben sich gleichsam vorzubereiten.

delt hatte; dem verständigen Odysseus dagegen schenkte sie ihre wirkliche Liebe. Der Mond erscheint in hellem Glanze, wenn er von der Sonne entfernt ist, in ihrer Nähe verschwindet er. Umgekehrt soll man die tugendhafte Frau am meisten in der Nähe ihres Mannes sehen, in seiner Abwesenheit soll sie das Haus hüten und für andere unsichtbar sein. Herodot hat nicht Recht mit der Behauptung, dass die Frau mit ihrem Gewande auch die Scham ablegt, vielmehr hüllt sich die tugendhafte Frau in die Schamhaftigkeit als das ihr zustehende Gewand ein, und die grösste Schamhaftigkeit im Verkehr mit einander wird bei den Gatten das Zeichen der grössten Liebe sein. In einem vernünftigen Hausstande gehen die einzelnen Verrichtungen aus dem einmüthigen Zusammenwirken beider Theile hervor, doch so, dass dem Manne der eigentlich leitende Wille zusteht, etwa so, wie in der harmonischen Verbindung der Töne eine Stimme es ist, welche die Melodie führt.

Gegen die Fehler der Frau muss der Mann mit vernünftiger Ueberredung zu Werke gehen, nicht mit Ungestüm und Gewalt. Was dem Nordwind mit seinem rauhen Sturme nicht gelang, den Menschen seines Gewandes zu entkleiden, das gelang der Sonne mit ihren warmen Strahlen. So unschicklich es ist, im Beisein anderer sich gegenseitigen Liebkosungen zu überlassen, eben so unschicklich ist es, wenn Gatten im Beisein andrer sich zanken und streiten. Deshalb dürfen wie die Liebkosungen so auch ermahnende oder strafende Worte nur im Verborgenen ihre Stelle finden. Wie aber ein in Gold und Steine gefasster Spiegel keinen Nutzen bringt, wenn er kein ähnliches Bild zurückstrahlt, so nützt auch eine reiche Frau nichts, wenn ihr Leben nicht dem des Mannes ähnlich ist,

ihr Gemüth nicht mit dem seinigen zusammenstimmt. Wenn der Mann zu Scherz und Freude aufgelegt ist, darf die Frau nicht finster blicken, sie darf aber auch nicht lachen und scherzen, wenn er ernst ist. Sie darf keine eignen Stimmungen haben, sondern muss Ernst und Scherz, Nachdenklichkeit und Freude mit ihrem Manne theilen, wie in der Geometrie die Linien und Flächen sich nicht für sich, sondern nur zugleich mit dem Körper bewegen. Wie die Männer, welche es nicht gern sehen, dass die Frauen in ihrer Gesellschaft essen und trinken, sie lehren, wenn sie allein sind, sich der Unmässigkeit zu ergeben, so lehren diejenigen, die nicht freundlich mit ihren Frauen verkehren und sie nicht an ihrem Scherz und ihrer Freude Theil nehmen lassen, sie hinter ihrem Rücken besonderen Vergnügungen nachgehen. Die Persischen Könige speisen in Gesellschaft ihrer rechtmässigen Gemalinnen, wenn sie sich aber dem Scherz und Trunk ergeben wollen, so heissen sie die Frauen hinausgehen, und rufen Dirnen und Kebsweiber herein, weil die Frauen ihre Ausgelassenheit und Trunkenheit nicht theilen sollen. So muss es auch eine Frau ihrem unmässigen Manne zu gute halten und nicht zürnen, wenn er sich in Gesellschaft von Hetären und Sclavinnen etwas zu Schulden kommen lässt, sondern bedenken, dass er aus Scham vor seiner Gattin seinen unmässigen Begierden bei einer andern freien Lauf liess. Wie sich nach den Sitten und Neigungen der Könige ihre Umgebungen richten, so nach denen des Mannes die Frau. Ein Mann, der auf seinen Körper sieht, macht die Frau putzsüchtig, ein genusssüchtiger weckt in ihr die Lust nach zügellosen Ausschweifungen, ein Freund des guten und schönen macht sie tugendhaft und sittsam. Dem Liebesgenuss, wenn er von Seiten des Mannes geboten wird, soll sich die Frau

nicht entziehen, ebenso wenig aber selbst dazu die Veranlassung geben. Die Frau darf keine besonderen Freunde haben, sondern des Mannes Freunde müssen auch die ihrigen sein. Die Götter aber sind unsre ersten und grössten Freunde, deshalb darf auch die Frau keine anderen Götter verehren und kennen als diejenigen, an welche der Mann glaubt, nicht aber fremden, abergläubischen Culten heimlichen Zutritt zu ihrem Hause verschaffen.*) An solcher heimlichen Verehrung einer Frau kann kein Gott Wohlgefallen finden.

In der Ehe muss ferner Gütergemeinschaft stattfinden und der Unterschied zwischen mein und dein verschwinden. Sind doch auch die Kinder von Natur ein gemeinsamer Besitz und ein gemeinsames Product der Eltern. Das Vermögen aber und der ganze Hausstand muss als der des Mannes bezeichnet werden, auch wenn er grösteutheils von der Frau herrührt, wie wir ja den Mischtrank immer noch als Wein bezeichnen, auch wenn das Wasser darin überwiegt. Um einen Mann dauernd an sich zu fesseln, soll sich eine Frau nicht auf ihre Mitgift, ihre vornehme Geburt, ihre Schönheit verlassen, sondern auf die Liebenswürdigkeit ihres Wesens, und die gefällige Anmuth ihres Umgangs. Sie darf daher im täglichen Zusammensein mit ihrem Manne nicht schroff sein, ihm keinen Verdruss bereiten, sondern muss ihm freundlich und liebevoll entgegenkommen. Gerade die vielen kleinen, anhaltenden und täglichen Verdriesslichkeiten zwischen Mann und Frau können zwischen beiden eine grosse Kluft entstehen

*) Plutarch dachte hierbei natürlich nicht an Judenthum und Christenthum, sondern an Attis- und Adonisculte und andere orientalische Culte orgiastischen Charakters. vgl. Erot. c. 13. Den Isiscult dagegen betrachtete er, wie wir noch weiter unten sehen werden, als ächt Hellenische Götterverehrung.

lassen und ihr einmüthiges Zusammenleben zerstören.*) Dagegen wird eine Frau nie aus der Gunst ihres Mannes verdrängt werden können, wenn sie sich seine Zuneigung durch die Trefflichkeit ihres Wesens und ihre Tugend erwirbt, wenn der Mann in ihren sittlichen Vorzügen ihren Reichthum, ihren Adel und die Macht ihres Liebreizes erblickt. Es ist thöricht, wenn Jemand nur nach Schönheit oder Geld heirathet, ohne nachzusehen, ob seine zukünftige Frau auch die Eigenschaften besitzt, die für ein Zusammenleben mit ihr erforderlich sind.**) Sittliche Schönheit muss bei der Frau mit leiblicher Hand in Hand gehen, oder auch für die fehlende Körperschönheit einen Ersatz gewähren. Wenn also die Frau ihren Spiegel zur Hand nimmt, so soll die Hässliche bei sich sagen, was würde aus mir werden, wenn ich nicht tugendhaft wäre? die Schöne dagegen, wie wenn ich auch tugendhaft wäre? Der wahre Schmuck einer Frau besteht nach einem Ausspruch des Krates nicht in Gold, Edelsteinen und Prachtgewändern, sondern in dem, was sie mit dem Glanze der Würde, der Sittsamkeit und Schamhaftigkeit umgiebt.

Bei dem Hochzeitsopfer, das der Hera dargebracht wird,

*) Vgl. v. Aemil. c. 5.

**) Den Reichthum einer Frau ihrer Tugend oder ihrer Herkunft vorzuziehen, ist unehrenhaft und unwürdig. Aber wo er sich mit Tugend und edler Herkunft vereint findet, ihn zu fliehen, ist thöricht. Dem Mann einer reichen und schönen Frau geziemt es nicht, sie hässlich oder arm zu machen, sondern er muss sich durch Mässigkeit und Klugheit und dadurch, dass er sich durch diese Eigenschaften derselben nicht blenden lässt, ihr ebenbürtig und frei gegenüber stellen, indem er wie bei einer Wage seinen Charakter den Ausschlag geben lässt, durch welchen die Frau beherrscht und auf eine für ihn schöne und nützliche Weise geleitet wird. Erot. c. 9, 13. Es ist interessant, dass Plutarch dieser Schrift zufolge im Princip auch nicht dagegen ist, dass der Mann sich mit einer älteren Frau verheirathe.

wird mit Recht die Galle beseitigt, denn Galle und Zorn müssen der Ehe fern bleiben. Auch die Strenge einer tugendhaften Hausfrau darf nie ohne eine nützliche und angenehme Beimischung, aber auch niemals bitter sein. Auch für sie gilt der Zuruf, den Gratien zu opfern. Ihre Anhänglichkeit an den Mann muss mit liebevoller Zärtlichkeit, ihre Einfachheit mit Sauberkeit gepaart sein. Aber wo eine gewisse Herbigkeit des Charakters ein gefälliges, freundliches Wesen nicht aufkommen lässt, muss der Mann sich auch darein zu finden wissen, und sich an den sonstigen Tugenden seiner Gattin genügen lassen. Die Frau muss sich freiwillig dem Manne unterordnen, dies gereicht ihr zum Lobe, wenn sie dagegen den Mann beherrschen will, so gereicht dies ihr selbst mehr zur Unehre, als dem Manne, der sich beherrschen lässt. Der Mann muss aber seine Herrschaft über die Frau ausüben, nicht wie der Herr über den Sclaven, sondern wie die Seele über den Leib, der mit ihr durch die Bande der Zuneigung und des Wohlwollens vereint ist. Wie nun die Seele für den Leib sorgt, ohne seinen Lüsten und Begierden zu dienen, so soll auch der Mann eine liebevolle Herrschaft über die Gattin ausüben. Es ist nun ferner ein feiner Zug der Frau, wenn sie in der Ehe den Eltern ihres Mannes grössere Ehrerbietung als ihren eignen zuwendet, und sich deren Liebe nicht minder als die ihres Gatten zu erwerben weiss.

Verständige Frauen werden dem Zorn ihres Mannes Schweigen entgegensetzen, dann aber, wenn er selbst schweigt, das Wort ergreifen und ihn mit freundlichem Zuspruch zu beschwichtigen suchen. Gerade dann, wenn ein kleiner Zwist zwischen Gatten ausgebrochen ist, sind Liebkosungen und Umarmungen am Platze, um die frühere Innigkeit wiederherzustellen, und eben deshalb muss man sich sorgfältig hüten, gerade dann dem Zorn und Unwillen noch eine Stätte zu bereiten. Nie darf sich eine Frau, die sich augenblicklich mit ihrem Gatten veruneinigt hat, durch aufreizende Reden und Zuflüsterungen falscher Freundinnen und Nachbarinnen in ihrem Zorn bestärken lassen, aus denen ja oft nur schlecht verhehlter Neid und Misgunst spricht.

Die Ehe muss heilig gehalten werden, und Mann und Frau sich rein halten von allem unheiligen, gesetzwidrigen Umgang mit anderen. Sie dürfen keine Saaten säen, die ihnen keine Frucht bringen können als nur eine solche, die ihnen zur Schande gereicht und zu verbergen ist. Wer auf die Eintracht seiner Mitbürger und Freunde einwirken will, der muss vor allen Dingen sein eigenes Haus in Eintracht gebracht haben. Die Fehler der Frauen bleiben dem Publikum eher verborgen, als die der Männer gegen ihre Frauen. Für den Mann ist es ein schimpflicher Vorwurf, wenn er um kurzer Lust willen durch eheliche Untreue seine Gattin aufs tiefste betrübt und beleidigt. Nicht minder aber ist es für die Frauen ein schimpflicher Vorwurf, wenn sie sich um der häuslichen Eintracht willen nicht entschliessen können, auf Putz und äusseren Glanz zu verzichten, sobald sie sehen, dass er ihren Männern zum Verdrusse gereicht. An den sittlichen Vorzügen seiner Frau, an ihrer Tugend und liebevollen Zuneigung muss der Mann dasjenige erblicken, was seine Gemalin von anderen unterscheidet. Der Mann ist Niemandem grössere Rücksichten und grössere Schamhaftigkeit schuldig als seiner Frau, für welche ja das eheliche Gemach eine Schule der Sittsamkeit oder der Sittenlosigkeit ist. Wer seine Frau von Genüssen zurückhält, denen er sich selbst in

die Arme wirft, handelt ebenso, als wenn er von ihr verlangen wollte, gegen die Feinde zu kämpfen, denen er sich selbst ergeben hat. Ein Mann, der selbst am Luxus Gefallen findet, sich mit kostbarem Geschirr, Gemälden und Kunstgegenständen umgiebt, wird auch seine Frau nicht dahin zu bringen vermögen, auf Prachtliebe und Ueppigkeit zu verzichten.

Auch muss der Mann für die geistige Bildung und Veredlung seiner Frau sorgen und ihr die Blüthe von dem mittheilen, was er selbst aus der Beschäftigung mit der Philosophie und Wissenschaft nützliches für sich gesammelt hat, und sie mit den edelsten Lehren der Weisheit vertraut machen. Der Mann ist für die Frau nach den schönen Worten der Andromache Vater, Mutter und Bruder, er kann ihr auch Lehrer der Weisheit sein und sie zur Erkenntniss des Schönen und Göttlichen führen. Eine Frau, die von ihrem Mann in die Hallen der Wissenschaft eingeführt ist, wird sich von schalen Vergnügungen der Sinnlichkeit abwenden, und wird befreit werden von allerlei rohen, abergläubischen Vorstellungen, die sich wohl sonst einer Frauenseele bemächtigen, wenn sie sich selbst überlassen ist. So soll denn auch Eurydice vor allem mit den Aussprüchen weiser und tugendhafter Frauen sich vertraut machen, und diejenigen stets im Munde führen, die sie bereits als Jungfrau in Plutarchs Hause vernommen hatte, um ihren Mann zu erfreuen und die Bewunderung anderer Frauen zu erregen über einen so glänzenden, würdevollen Schmuck, den sie sich ohne alle Kosten verschafft hat. Wenn Sappho auf die Kunst ihrer Lieder so stolz war, dass sie an eine reiche Frau schrieb: »wenn du im Tode daliegst, wird kein Andenken an dich verbleiben, denn du hast keinen Antheil an den Rosen aus Pieria«, so werde auch sie

nicht weniger stolz sein können, wenn sie Theil hat, nicht an den Rosen, wohl aber an den Früchten, welche die Musen denen bringen und schenken, welche Bildung und Philosophie bewundern.

Nicht minder innig und zart als das Verhältniss zwischen Mann und Frau weiss Plutarch das Verhältniss zwischen Geschwistern aufzufassen. Dies zeigt uns die Schrift περὶ φιλαδελφίας, de fraterno amore. Man findet es selten, sagt Plutarch, dass Brüder durch das Band einer innigen Liebe vereint sind, und doch sind sie von Natur auf ein inniges Verhältniss zu einander angewiesen. Denn wie die Natur an unsrem Leibe gerade die wichtigsten Theile und Glieder zu gegenseitiger Ergänzung und Unterstützung doppelt geschaffen hat, so sind auch die von denselben Eltern erzeugten Brüder dazu bestimmt, gerade durch ihre gesonderte Persönlichkeit für einander zu wirken, nicht aber sich feindlich gegenüber zu stehen. Und wie die Gesundheit unsres Körpers darauf beruht, dass die in ihm vorhandenen Gegensätze der Bestandtheile, das Feuchte und Trockene, das Warme und Kalte sich in einer naturgemässen, harmonischen Mischung befinden, so beruht auch die Gesundheit einer Familie, ihre Festigkeit und Stärke nach aussen auf dem einträchtigen Zusammenwirken der Brüder, während ihre Uneinigkeit das Glück derselben untergräbt. Der Freund ist nur ein künstlicher Ersatz für einen Bruder und die meisten Freundschaften sind in der That nur Schattenbilder jenes ersten, ursprünglichen Verhältnisses, welches die Natur wie zwischen Eltern und Kindern, so zwischen Brüdern gestiftet hat, und wer dieses Verhältniss nicht zu ehren weiss, der kann auch ferner stehenden kein zuverlässiges Pfand seiner wohlwollenden Gesinnung bieten. Die

Stimme der Natur wie die Sitte verlangen, dass man den Eltern nächst den Göttern die grösste Ehre erweisen soll, und der Mensch kann den Göttern seinen Dank für ihre Wohlthaten nicht besser abstatten, als wenn er den eignen Eltern sich dankbar erweist, wie denn die undankbare Vernachlässigung der Eltern allgemein als Zeichen einer gottlosen Gesinnung gilt; womit könnten aber wohl Kinder ihre Eltern mehr erfreuen, als wenn sie gegen ihre Geschwister festes Wohlwollen und Freundschaft beweisen? Es betrübt ja die Eltern, wenn sie sehen, dass dasjenige, worauf sie selbst einen grossen Werth legen und woran sie grosses Wohlgefallen haben, von den Kindern mit Gleichgültigkeit und Geringschätzung behandelt wird. Aber mehr als Wissenschaft, Ehre, Reichthum und sonstige Güter liebt ein Vater seine Kinder, deshalb kann ihn auch nichts mehr erfreuen, als wenn die Kinder unter einander in Liebe und Eintracht verbunden sind, nichts mehr betrüben, als wenn er sieht, dass feindselige Gesinnung sie einander entfremdet. Und so werden gute und tugendhafte Kinder nicht blos ihrer Eltern wegen einander liebhaben, sondern auch ihrer selbst wegen die Eltern, sie werden stets daran denken, dass sie unter vielen andern Wohlthaten doch am meisten für sich selbst den Eltern Dank schuldig sind, und dass ihr gegenseitiger Besitz das edelste und angenehmste Geschenk ist, das sie von ihnen empfangen haben. Und wie derjenige, der seinen Bruder liebt, damit zugleich den Beweis giebt, dass er seine Eltern liebt, so giebt er auch seinen eignen Kindern damit das beste Vorbild, sich wieder zu lieben, während alle seine darauf abzielenden Ermahnungen fruchtlos bleiben müssen, wenn er es an dem eigenen Beispiel fehlen lässt, oder gar das Gegentheil von dem thut, was er den

Kindern empfiehlt. Darum muss man eine feindselige Stimmung gegen den Bruder mit aller Kraft beseitigen. Sie schadet uns auch in den Augen unsrer Mitbürger. Denn allgemein wird man annehmen, dass nur das gegenseitige Bewusstsein vieler und grosser Vergehen im Stande gewesen sein kann, das natürliche Verhältniss in Feindschaft und Hass zu verwandeln. Auch ist es nicht leicht möglich, das einmal gestörte Verhältniss zwischen Brüdern in seiner alten Innigkeit wiederherzustellen, eine stattgehabte Feindschaft wird auch bei wieder eingetretener Versöhnung stets eine schmerzliche Narbe zurücklassen.

Aber, wird man sagen, was soll man thun, wenn man einen schlechten Bruder hat? Man soll erstens bedenken, dass kein Liebesverhältniss ganz rein sein kann, und dass wir gegen alle Menschen, selbst die besten Freunde und die eigne Gattin, Nachsicht üben müssen. Wem aber wären wir sie mit grösserem Rechte schuldig als unsrem Bruder, mit dem uns die Natur durch gemeinschaftliche Abstammung und das Zusammenleben in der Familie vereint hat, der also gleichsam ein langjähriges Anrecht an unsre Nachsicht hat? In dieser Nachsicht gegen den Bruder muss man sich aber schon bei Lebzeiten der Eltern üben. Man darf daher nie darauf ausgehen, sich die Zuneigung der Eltern auf Kosten der Brüder in besonderem Masse erwerben zu wollen, indem man ihre Schwäche dazu benutzt, sich selbst in ein um so günstigeres Licht zu stellen, oder die Eltern in ihrem Unwillen gegen den Bruder bestärkt. Vielmehr muss man den Bruder entschuldigen, einen Theil des elterlichen Zorns, der ihn trifft, auf sich nehmen und stets Versöhnung zu stiften suchen, ein Verfahren, durch welches man nicht blos die Liebe des Bruders, sondern auch die der Eltern zugleich mitgewinnt. Hat

man so den Bruder den Eltern gegenüber, so weit es ging, in Schutz genommen, dann kann man mit um so grösserer Offenheit ihm wegen seiner Fehler und Vergehungen Vorstellungen machen. Trifft aber den Bruder ein unverdienter Tadel von Seiten der Eltern, dann hat man zu seiner Vertheidigung und zur Erhärtung seiner Unschuld alles aufzubieten. Für die Eltern kann gewiss nichts lieber sein, als wenn sie auf eine solche Weise ihres Unrechts überführt werden.

Wenn aber der Vater stirbt, so hat man seinem Bruder noch grösseres Wohlwollen zu erzeigen als früher, wie denn auch die gemeinsame Trauer und die gemeinsam um den Tod des Vaters vergossenen Thränen die Herzen zusammen führen muss. Den Einflüsterungen und Verleumdungen von Sclaven und fremden Personen, die oft aus der Zwietracht der Brüder ihren Vortheil suchen, darf man kein Gehör schenken und bei der Vertheilung des väterlichen Nachlasses muss man vorsichtig allen Streit und Hader zu vermeiden suchen, um nicht gerade hierbei, wie so oft geschieht, den Grund zu einem unheilbaren Zerwürfniss zu legen, sondern sich in einträchtiger Gesinnung mit seinem Bruder auseinandersetzen, man muss sich in die Sorge um die Verwaltung der väterlichen Hinterlassenschaft theilen, aber ihren Niessbrauch wie bisher einen gemeinschaftlichen sein lassen. Manche freilich ziehen es vor, um den Besitz eines elenden Sclaven willen, das wichtigste Stück der väterlichen Erbschaft, die treue Freundschaft gegen den Bruder, preis zu geben. Zwischen Brüdern sollte der Unterschied zwischen mein und dein ganz wegfallen, und völlige Gleichheit des Besitzes herrschen. Aber nicht blos die Ungleichheit des Besitzes, sondern überhaupt jede Ungleichheit ist zu vermeiden, da aus ihr leicht ein Zerwürfniss ent-

springt. Da nun aber einmal nicht blos die Natur, sondern auch weiterhin das Glück zwischen Brüdern seine Gaben verschieden vertheilt, so muss man sorgfältig gegen Neid und Eifersucht auf der Hut sein. Wer vor dem Bruder in dieser Hinsicht etwas voraus hat, dem ist zu rathen, gerade dies mit seinem Bruder zu theilen. Sein Ruhm, seine Freundschaften, sein Talent der Rede muss auch dem Bruder zu gute kommen. Auch darf man den eignen Vorzug nie hervorheben, sondern man muss durch die Milde und Verständigkeit seines Benehmens jeden Vorwand zum Neide beseitigen und die Ungleichheit des Glückes wieder gut zu machen suchen. Es war ein schöner Zug von Plato, dass er die Namen seiner Brüder gerade in seinen schönsten Schriften verewigte, den Glaukon und Adeimantos in der Republik, den Antiphon im Parmenides.

Nun wird auch ein Bruder nie durchweg und in allen Stücken seinem Bruder überlegen sein. Wer ihm daher in einigen Stücken überlegen ist, der muss um so bereitwilliger sein, die andern Vorzüge seines Bruders anzuerkennen und in ihr gebührendes Licht zu setzen. Ja selbst in dem, worin ihm unbestritten der Vorzug gebührt, muss er doch seinen Bruder als nächsten Berather und Helfer betrachten, ihn bei keinem wichtigen, ehrenvollen Vorfall unberücksichtigt lassen, sondern ihm seinen Antheil einräumen an allem, was er selbst Schönes hat. Durch derartige Rücksichtsnahmen entzieht er sich selbst nichts, leistet aber seinem Bruder wichtige Dienste. Derjenige aber, der seinem Bruder in etwas nachsteht, muss bedenken, dass ja sein Bruder nicht der einzige ist, der ihn übertrifft, sondern dass dies noch mit unzähligen anderen der Fall ist. Und wenn es ihm gewiss nicht einfallen wird, diese

allesammt zu beneiden, so darf er noch weniger einem einzelnen deshalb Uebel wollen, noch dazu dem, der als der nächste ihm auch der liebste sein muss. Vielmehr wenn man nicht selbst in allem der erste sein kann, so giebt es sicherlich keinen, dem man einen Vorzug mehr gönnen müsste, als dem eignen Bruder. Ueberhaupt dürfen sich Brüder nicht wie zwei Wagschalen betrachten, von denen immer die eine sinkt, wenn die andre steigt und umgekehrt. Allein da nun einmal ehrgeizige Naturen zu Neid und Eifersucht gegen alle geneigt sind, von denen sie an Ehre und Ruhm übertroffen werden, so werden auch Brüder, wenn sie nicht im Stande sind Ruhm und Ehre neidlos mit einander zu theilen, aus diesem Grunde gut thun, nicht in denselben, sondern in verschiedenen Bestrebungen ihr Ziel zu suchen. Dann werden sie sich nicht beneiden, sondern willig einer den andern in seiner Sphäre anerkennen und sich gegenseitig fördern, soviel sie können. Auch von den Dioskuren war ja Polydeukes ein Faustkämpfer, Kastor ein Läufer.

Bei ungebildeten Brüdern kann nun auch schon der blose Unterschied des Alters ein Grund zu Zerwürfnissen sein. Die älteren wollen die jüngeren beaufsichtigen, über sie herrschen, in allem etwas voraus haben und werden ihnen dadurch lästig und unangenehm, umgekehrt werden die jüngeren gegen die älteren leicht aufsässig, wollen sich nichts sagen lassen, und tragen gegen sie Gleichgültigkeit und Verachtung zur Schau. Wie man nun bei einer Wohlthat verlangt, dass der Geber auf sie ein geringeres Gewicht legen soll als der Empfänger, so möchte man in Betreff der Altersverschiedenheit dem älteren Bruder rathen, sie nicht zu hoch anzuschlagen, dem jüngeren sie nicht zu unterschätzen. Dem älteren Bruder kömmt es zu

für den jüngeren zu sorgen, ihn zu belehren und zu ermahnen, er thue es mehr wie ein Freund als in der Weise eines Vaters, mehr zuredend als befehlend, er freue sich mehr über seine guten Handlungen und lobe sie, als dass er seine Versehen tadelt. Der jüngere soll den älteren ehren, ihm nacheifern und Folge leisten, er suche es ihm aber mehr nachzuthun, als ihm gleichzukommen. Denn Nachahmung ist ein Zeichen von Bewunderung, Wetteifer ein Zeichen von Neid. Durch willigen Gehorsam wird er seinem älteren Bruder die grösste Ehre erweisen und sich dessen Wohlwollen und innige Zuneigung erwerben. Brüder, die den Jahren nach einander ziemlich nahe stehen, müssen sich hüten sich wegen Kleinigkeiten zu überwerfen, sogar vor unbedeutender Neckerei oder bloser Rechthaberei in Acht nehmen, damit ihnen beides nicht zur Gewohnheit wird, und sie sich dann auch bei wichtigen Dingen feindlich gegenüberstehen, vielmehr sollen sie sich in gegenseitiger Nachgiebigkeit üben, und es vorziehen, dem Bruder einen Gefallen zu thun, als ihn zu besiegen. Kommen einmal wirklich sachliche Differenzen vor, so hüte man sich ihren Ausgleich durch das Einmischen von Ehrgeiz, Zorn und andern Leidenschaften zu erschweren, sondern lasse die ruhige Vernunft zu Worte kommen, auch wohl Schiedsrichter möglichst bald entscheiden, noch ehe eine tiefere Narbe in der Seele zurückbleibt. Brüder müssen es wie die Pythagoreer machen, die, wenn sie sich einmal im Zorn zu Schmähungen hatten hinreissen lassen, sich bevor die Sonne unterging die Hand reichten und versöhnt auseinandergingen, nicht aber dürfen sie einen streitigen Vorfall zum Ausgangspunkt und Vorwand weiterer Uneinigkeit machen. Vielmehr muss der Streit, wenn er geschlichtet ist, sofort der Vergessenheit an-

heimfallen. In solchen Augenblicken aber hüte man sich den Feinden seines Bruders oder unberufenen Dritten Gehör zu schenken, die einen durch Zuträgereien und Verleumdungen in der Abneigung gegen den Bruder bestärken, vielmehr halte man sich dann ganz besonders an dessen Freunde und suche durch diese, auch wohl die Frau, eine Verständigung herbeizuführen.

Ueberhaupt gilt von den Brüdern ganz besonders, was Theophrast von den Freunden sagte, dass wenn unter ihnen alles gemeinschaftlich sei, vor allen die Freunde unter ihnen gemeinschaftlich sein müssen. Aus den Freunden lässt sich auf den Charakter schliessen, daher kann es nicht leicht ein grösseres Zeichen verschiedener Charaktere als die Verschiedenheit der Freunde geben, und verschiedene Freunde können nur dazu beitragen, die Brüder selbst einander zu entfremden, gemeinschaftliche Freunde dagegen werden nie eine Trennung zwischen Brüdern aufkommen lassen. Natürlich muss man sich hüten in allen den Fällen, wo es sich um äussere Ehre handelt, seinem Freund vor dem Bruder den Vorzug zu geben, was den letzteren kränken würde, und nie darf man, die Liebe des Bruders als etwas selbstverständliches voraussetzend, in irgend etwas versäumen, sich dieselbe zu erhalten, und dem Bruder Beweise seiner eignen Liebe an den Tag zu legen. Diese Liebe muss man aber auch auf die Frau, die Kinder und die übrige Verwandtschaft des Bruders ausdehnen, und auf alle Personen, für welche der Bruder eine besondere Zuneigung oder Werthschätzung hat. Die Frau des Bruders muss für uns ein Gegenstand heiliger Verehrung sein, seine Kinder müssen wir lieben wie unsre eignen, wir müssen ihnen in allen Fällen, wo ihr eignes Verhältniss zu dem Vater irgendwie gestört ist, als naturgemässe Vermittler erscheinen, und müssen es als eine unsrer schönsten Pflichten betrachten, das Hauswesen des Bruders in ungestörtem Glück zu erhalten, und so oft sich uns Gelegenheit dazu bietet, bereitwillig einen Theil seiner häuslichen Sorgen auf uns nehmen, deshalb müssen wir auch mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln den Bruder zu bewegen suchen, dem ehelosen Leben zu entsagen.

Plutarchs Schrift über die Bruderliebe führt uns im naturgemässen Zusammenhang auf die Betrachtung seiner Ansichten über die Freundschaft und den Verkehr mit Freunden. Er hatte über Freundschaft eine besondere Abhandlung geschrieben. Ein Fragment daraus, *ἐκ τοῦ Πλουτάρχου περὶ φιλίας*, citirt Stobaeus Ecl. II, 7, 32 (T. II p. 101 ed. Meineke). Sein Inhalt bezieht sich indes nicht auf Freundschaft. Auch im Florilegium T. II p. 257 werden ein Paar Worte mit dem Lemma *Πλουτάρχου ἐκ τῆς περὶ φιλίας* angeführt. Ob die etwas zahlreicheren Citate im Florilegium aus einer *ἐπιστολὴ περὶ φιλίας* auf Plutarch zurückgehen, muss fraglich erscheinen, da das zweimal bei Meineke in Klammern beigefügte *Πλουτάρχου* (T. II p. 229. 314) das einemal nur vom Rande der Gesnerschen, das andremal der Trincavellischen Ausgabe in den Text gesetzt ist. An den sieben übrigen Stellen wird die Schrift herrenlos angeführt. Wie geringe Autorität die Gesner'sche Angabe hat, beweist allein der Umstand, dass er bei einer Stelle an den Rand schrieb »ex epistola de amicitia Themistii puto.« Eine Stelle (T. III p. 210) glaubte Wyttenbach dem Plutarch mit Bestimmtheit absprechen zu müssen. Auch enthält sie in den Worten *ἐκείνου αὐτοῦ* einen fehlerhaften Hiat.*) Wahrscheinlich ist es aber diese Schrift über Freund-

*) Vgl. Th. I. S. 106.

schaft, auf welche Plutarch de frat. am. c. 20 verweist. Sonst haben wir von ihm drei Schriften über den in Rede stehenden Gegenstand: *περὶ πολυφιλίας*, de amicorum multitudine, *πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο*, de capienda ex inimicis utilitate — sie ist, wie sich aus c. 1 ergiebt, später als die *πολιτικὰ παραγγέλματα* verfasst — und die sehr ausführliche und anziehende *πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου*, de discernendo adulatore et amico, unstreitig eine der gehaltreichsten Abhandlungen moralischen Inhalts, die Plutarch überhaupt verfasst hat.

Wenn Plutarch in der Schrift über Bruderliebe erklärt, die meisten Freundschaften seien nur Schattenbilder des ursprünglichen von der Natur selbst gestifteten Verhältnisses zwischen Brüdern, der Freund sei nur ein künstlicher Ersatz für einen Bruder, so können wir schon hieraus entnehmen, dass nach seiner Ansicht wahre Freundschaften selten sind. Diese Behauptung bildet den Ausgangspunkt in der Schrift *περὶ πολυφιλίας*. Die Seltenheit wahrer Freundschaften kommt unter anderem hauptsächlich mit daher, dass wir gern viele Freunde haben möchten, und darüber versäumen, uns dem einen oder dem andern wirklich innig und mit ganzer Seele anzuschliessen. Wir fangen eine Menge Freundschaftsverhältnisse an, bringen aber wenige oder keines wirklich zu Stande. Fragen wir aber die graue Vorzeit um Rath, so weiss sie nur von Freundespaaren zu reden, wie Theseus und Pirithous, Achilles und Patroklus, Orestes und Pylades, Phintias und Damon, Epaminondas und Pelopidas. Die Freundschaft ist ein Wesen, das zwar Genossen liebt, aber nicht mit Schaaren und Schwärmen verkehrt, und wenn man den Freund für sein anderes Ich hält, wenn man ihn *ἑταῖρος*, gleichsam *ἕτερος*, den Andern, benennt, so wird damit eben besagt, dass das Mass der Freundschaft die Zweiheit sei. Für geringes Geld kann man weder viele Sclaven, noch viele Freunde kaufen. Die Freundschaftsmünze aber ist Liebe und Wohlwollen im Verein mit Tugend, und die Natur hat nichts seltener, als gerade dieses, daher ist ein inniges Freundschaftsverhältniss mit vielen nicht möglich. Wie Ströme in viele Arme und Canäle zertheilt schwach und dünn fliessen, so wird auch der Strom der Liebe, der stark in unsrem Herzen quillt, an viele vertheilt, unscheinbar. Nun ist es keineswegs nöthig, sich auf einen Freund zu beschränken. Aber man wähle Jemand erst spät und nach langer Prüfung zum Freunde, erst nachdem man, wie es im Sprichwort heisst, einen Scheffel Salz mit ihm gemeinsam verzehrt hat. Nichts ist thörichter als diejenigen als seine Freunde zu bezeichnen, mit denen man kaum eine flüchtige Bekanntschaft bei irgend einem geselligen Anlass geschlossen hat. Man preist die Reichen glücklich wegen der Zahl ihrer Freunde, die in ihren Häusern in Menge aus- und eingehen, aber wenn sie keinen Vortheil mehr von ihnen haben, so bleiben sie so wenig als die Fliegenschwärme in ihren Küchen, wenn es darin nichts mehr zu naschen giebt. Die wahre Freundschaft verlangt vor allem dreierlei, Tugend als das Schöne, Gewohnheit als das Angenehme, Nutzen als das Nöthige. Man muss einen Freund annehmen, wenn man ihn geprüft hat, an seinem Umgang Gefallen finden, sich seiner bedienen in der Noth. Aber alle diese Punkte sind mit einer Menge von Freunden unverträglich, namentlich, worauf es besonders ankommt, die Prüfung. Man darf sich nicht ohne weiteres dem ersten Besten anschliessen, man muss nicht gleich diejenigen lieben, die uns

aufsuchen, sondern diejenigen aufsuchen, welche der Liebe würdig sind. Was leicht zu erwerben ist, ist deshalb noch nicht des Erwerbes werth.

Aber so wenig es leicht ist, viele Freunde zugleich zu prüfen, ebenso schwer ist es, mit vielen Freunden zugleich umzugehen. In der Innigkeit des Verkehrs beruht der eigentliche Genuss der Freundschaft, diese Innigkeit aber wird durch die Menge der Freunde unmöglich gemacht, denn dadurch, dass man von einem zum andern eilt, kommt es zu keiner festen, innigen Verbindung. Dies ergiebt sich schon aus der Verschiedenartigkeit der Interessen, denen man dabei genügen soll, und der Verschiedenheit der Verhältnisse, in denen sich unsre Freunde befinden. Selbst wenn alle Freunde von uns zu gleicher Zeit dasselbe verlangen, ist es schwer, allen zu genügen, und wenn sie nun gar zu gleicher Zeit verschiedene Dienstleistungen von uns verlangen, so kann man unmöglich allen gerecht werden. Allen unsre Hülfe versagen, wäre ungereimt, einem zu dienen und darüber die andern vor den Kopf zu stossen, ist hart. Auch kann man eine unterlassene Gefälligkeit wohl mit Vergessenheit und Unkenntniss entschuldigen, nicht aber mit der eingestandenen Absicht, sie einem andern zu erweisen, dadurch würde man nur sich selbst Tadel zuziehen und die Freunde auf einander eifersüchtig machen. Aber freilich die meisten fassen die Freundschaften nur unter dem Gesichtspunkt des Nutzens ins Auge, den sie von ihnen haben können, nicht unter dem Gesichtspunkt der Gegenleistungen, die damit verbunden sind, ohne welche doch aber der Begriff der wahren Freundschaft aufgehoben wird. Mit der Freundschaft ist aber auch Feindschaft verbunden, und die Feinde unsres Freundes werden auch unsre Feinde, wer

daher einen Schwarm von Freunden sucht, der ladet sich auch einen Schwarm von Feinden auf den Hals. Und nun ist es ja gewöhnlich der Fall, dass man in der Freundschaft mehr Leiden als Freuden seines Freundes zu theilen bekommt; so setzt man also bei der Freundschaft mit vielen seine eigene Sicherheit unnöthig aufs Spiel. Vielmehr spare man sich mit seiner Tugend und Hingabe für den auf, der ihrer werth ist, für den, der auch uns zu lieben und alles mit uns zu theilen im Stande ist. Freundschaft hat Gleichartigkeit in den Charakteren und in der Lebensrichtung zur Voraussetzung. Eine Harmonie der Seelen ist nicht möglich, wenn etwas Fremdartiges, Ungleiches störend dazwischen tritt. Ein Freund muss sich daher mit völliger Hingabe in die Seele und Eigenthümlichkeit seines Freundes hineinleben und sich ihm ähnlich machen, wer aber vermöchte es in der That, wie ein Proteus, sich in viele hineinzuleben, wer wäre geschmeidig und wandelbar genug, seine Seele bald in dieser, bald in jener Gestalt zu verändern? Die Freundschaft sucht vielmehr einen festen, unwandelbaren, sich gleichbleibenden Charakter und eben deshalb ist ein zuverlässiger Freund selten und schwer zu finden.

Der ausgesprochene Gedanke, dass mit der Freundschaft auch Feindschaft verbunden sei, leitet uns zur Abhandlung de inimicorum utilitate hinüber. Eine öffentliche, politische Thätigkeit, sagt Plutarch, welche nicht dem Neid und der persönlichen Anfeindung ausgesetzt wäre, ist undenkbar, und daher verdient der Ausspruch des Xenophon alle Erwägung, ein verständiger Mensch wisse auch aus seinen Feinden Nutzen zu ziehen. Und wenn der Landmann auch aus den Bäumen Nutzen zu ziehen versteht, die er nicht zu veredeln vermag, der Jäger von den Thieren, die er nicht

zähmen kann, wenn das Meer trotz seines salzigen, ungeniessbaren Wassers doch Fische ernährt, und als Verkehrsstrasse von Werth ist, warum sollte nicht auch ein Feind irgendwie uns von Nutzen sein können, so sehr er uns auch sonst schadet? Haben doch manche Menschen es verstanden, aus Krankheit, aus Verbannung und dem Verlust ihres Vermögens Nutzen zu ziehen und einen Ersatz für das ihnen fehlende in einer gesteigerten geistigen Thätigkeit gefunden. Da ist es denn gleich klar, dass die lästige Art, mit welcher der Feind uns überwacht, sich um alle unsre Angelegenheiten kümmert, namentlich unsre Fehler und Vergehen ausspäht, um aus ihnen eine Handhabe gegen uns zu gewinnen, uns veranlassen muss, vorsichtig zu leben, uns sorgfältig zu überwachen, und diese Vorsicht wird gar bald in uns den Willen hervorrufen, in jeder Hinsicht ein rechtschaffenes, tadelfreies Leben zu führen. Wir werden uns gewöhnen, alles das zu vermeiden, was unsern Feinden Anlass geben könnte, über uns zu triumphiren und uns zu verlachen, zumal es ja der menschlichen Schwäche eigenthümlich ist, sich der Fehler mehr den Feinden als den Freunden gegenüber zu schämen. Und es war ein richtiger Ausspruch des Diogenes, man könne sich an seinen Feinden am besten dadurch rächen, dass man selbst gut und edel würde. Sie misgönnen uns den Besitz schöner Pferde und Hunde, ein gut bestelltes Feld, ein blühender Garten erregt ihren Neid, wie erst, wenn sie uns im Besitz der Tugenden sehen, die ihnen selbst abgehen, wenn wir im Stande sind, ihnen Vorwürfe zu machen, die sie nicht vermögen zu erwidern?

Seinen Feind zu schmähen, ist an sich unnütz und eitel, aber wenn es uns veranlasst, einen prüfenden Blick auf uns

selbst zu werfen, damit wir nicht etwa Dinge zu hören bekommen, die uns selbst schimpflich und unangenehm sind, so hat es doch wenigstens den einen, nicht unbeträchtlichen Nutzen für uns. Einen viel grösseren Nutzen aber bringt es uns, von den Feinden geschmäht zu werden. Wer sittlich gefördert sein will, sagte Antisthenes mit Recht, der bedarf wahrer Freunde, oder entschiedener Feinde. Die einen bringen uns durch ihre Ermahnungen, die anderen durch ihre Schmähungen vom schlechten Wege ab. Aber die Freundschaft ist gar oft stumm und leise, wo es gilt freimüthig zu sprechen, und deshalb muss man die Wahrheit von seinen Feinden hören, und sich bei dem, was sie uns vorwerfen, an die Sache halten, nicht an die Absicht, aus der es gesprochen wurde. Statt ihre Schmähungen, wie es gewöhnlich geschieht, mit anderen Schmähungen zu erwidern, müssen wir das Schlechte, das sie uns vorwerfen, sofort von uns entfernen, und wenn der erhobene Vorwurf uns nicht trifft, doch wenigstens nach der Ursache suchen, die ihm zu Grunde liegt, und auf unsrer Hut sein, ob wir nicht, ohne es zu wissen, wenigstens an einem ähnlichen Fehler leiden. Denn oft giebt ein wirklich vorhandener, wenn auch geringfügiger Fehler dem Feinde Veranlassung zu einer gehässigen Anklage, die in ihrer übertriebenen Fassung unwahr ist, aber deshalb von uns nicht verachtet werden darf. Warum soll man sich nicht von seinem Feinde über Dinge belehren lassen, die man bis dahin übersehen hat, und die der Aufmerksamkeit unsrer Freunde entgangen waren? Sieht doch der Hass in vielen Stücken schärfer als die Liebe. Abgesehen davon ist es nicht möglich, ohne angestrengte Uebung in der Bezähmung seiner Leidenschaften, namentlich des Zornes, seine Zunge zu zügeln und sie stets von der

Vernunft beherrschen zu lassen, worin doch gewiss ein nicht kleiner Theil der Tugend besteht. Dies lernt man aber vortrefflich, wenn man sich gewöhnt, schweigend und mit Würde die Lästerung seiner Feinde zu ertragen. Wer sich dem Feinde gegenüber zu beherrschen weiss, der erträgt auch mit Ruhe die unbedachtsame Rede seiner Frau, der fühlt sich durch das bittre Wort eines Freundes oder Bruders nicht verletzt, der lässt geduldig die Härte der Eltern über sich ergehen.

So giebt uns die Feindschaft Gelegenheit, uns in der Sanftmuth und der Ertragung von Bösem zu üben. Aber wir können auch in ihr noch mehr als in der Freundschaft Edelmuth und hochherzige Gesinnung beweisen. Seinem Freunde gutes zu erweisen, ist nicht sowohl schön, als es schimpflich ist, ihn in der Noth im Stiche zu lassen. Aber eine Gelegenheit zur Rache an unsrem Feinde unbenutzt lassen, wenn sie uns geboten ist, mitleidig zu sein mit seinem Unglück, ihm beizustehen in der Noth, seinen Kindern und Angehörigen Gutes zu erweisen, wenn sie dessen bedürfen, das ist edel und verdient Bewunderung. Dahin gehört es auch, wenn man dem Feinde Lob und Ehre erweist, wo er sich dessen würdig erzeigt hat. Wer so an seinem Feinde handelt, der wird über allen Neid gegen das Glück der Freunde und eignen Angehörigen erhaben sein; wer daran gewöhnt ist, auch dem Feinde gegenüber Gerechtigkeit zu üben, der wird niemals ungerecht oder hinterlistig gegen seine Freunde und Bekannten auftreten. Und so kann uns die Feindschaft auch dazu dienen, die Ausbrüche unsrer Leidenschaften von denen abzuleiten, die uns nahe stehen. Wer seinen Neid und seine Streitsucht nun einmal nicht völlig unterdrücken kann, der richte sie auf

seine Feinde, vielleicht dass dann seine Freunde von seinen Fehlern verschont bleiben.

Man mag die Feinde immerhin beneiden, wenn sie zu Ruhm und Ehre gelangen, nur untersuche man genau den Grund und die Quelle ihrer Ueberlegenheit, suche sie nicht im blosen Glückszufall, sondern in ihren guten Eigenschaften, und ruhe nicht eher, als bis man es zu einer gleichen Vollkommenheit gebracht hat, wie es Themistokles that, als ihm die Tropaeen des Miltiades den Schlaf raubten. Sind es dagegen schlechte, unsittliche Mittel, die dem Feind zu Ehre und Ansehen verholfen haben, so werden wir ihn nicht darum beneiden, sondern uns freuen, dass wir das Bewusstsein der Rechtlichkeit vor ihm voraus haben. Ist ja, wie Plato sagt, alles Gold über und unter der Erde nicht so viel werth als die Tugend, und nichts verdient unsren Neid und unsre Bewunderung, was aus Schlechtem hervorgegangen ist. Und auch hier gilt der Satz, dass die Liebe blind macht. Für das Schlechte haben wir an unsren Feinden ein schärferes Auge als an unsren Freunden. Und so darf weder die Freude über ihre Fehler, noch der Schmerz über ihre guten Handlungen ein unfruchtbarer sein, sondern beides muss uns zum Nachdenken veranlassen, damit wir uns vor ihren Fehlern hüten und besser werden als sie, ihre Tugenden aber nachahmen und hinter ihnen nicht zurückbleiben.

Wir sehen, dass Plutarch zwar kein unbedingtes Gebot der Feindesliebe kannte, aber doch feinfühlend genug war, die Verleugnung des Rachegefühls dem Feinde gegenüber und die Vergeltung des von ihm uns zugefügten Bösen mit Gutem als etwas grosses und edles hinzustellen. Es bleibt uns noch übrig, uns von ihm aus seiner Schrift de adulatore et amico

über das eigentliche Wesen und die besonderen Kennzeichen eines wahren Freundes belehren zu lassen.

Plutarch eröffnet dieselbe mit einer Bemerkung über die Selbstliebe. So sehr man, wie schon Plato bemerkt hat, geneigt ist, dem Menschen seine Selbstliebe zu verzeihen, so besteht doch ihr wesentlichster Nachtheil gerade darin, dass sie den mit ihr behafteten zu keinem richtigen, unbestochenen Urtheil über sich selbst kommen lässt. Die Liebe ist ja dem geliebten Gegenstande gegenüber blind. Nun gewährt die Selbstliebe dem Schmeichler einen grossen Spielraum inmitten wirklicher Freunde. Denn in Folge der Selbstliebe ist jeder der grösste Schmeichler seiner selbst, und so giebt er sich auch ohne Schwierigkeit dem fremden Schmeichler preis, den er mit Freuden als Zeugen und Kenner seiner vermeintlichen Vorzüge begrüsst. Aber der Schmeichler ist der ärgste Feind des Pythischen Gebots der Selbsterkenntniss, denn er täuscht jeden über sich selbst, seine Tugenden und Fehler, so dass in Folge dessen die Tugenden nicht zur Vollendung reifen, die Fehler aber unverbessert bleiben. Nun sind es aber nicht die schlechtesten, sonder gerade ehrliebende und tüchtige Charaktere, mächtige, hochgestellte Personen, die am meisten den Schmeichlern und ihrem verderblichen Thun ausgesetzt sind. Darum haben sie ganz besonders sich vor ihnen zu hüten. Wenn der Mensch ins Unglück geräth, dann verschwinden die Schmeichler, die ihn bis dahin als falsche Freunde umgaben mit einem Male, und geben sich so als das zu erkennen, was sie wirklich sind. Dann freilich ist diese Erkenntniss schmerzlich und unnütz. Darum darf man nicht etwa beim Schmeichler durch Schaden klug werden wollen, sondern man muss vorher auf seiner Hut sein, nicht

etwa in Schaden zu gerathen. Dazu gehört es, sich das Wesen des Schmeichlers wirklich klar zu machen. Manche glauben einen Freund schon daran als Schmeichler erkannt zu haben, dass er sich ihnen gegenüber überhaupt in anmuthiger Weise benimmt. Als ob zur wirklichen Freundschaft nothwendig auch eine herbe, rauhe Aussenseite gehörte. Vielmehr vermag es die Freundschaft gar wohl, Ernst und Würde mit Anmuth und Liebenswürdigkeit zu verbinden, ist es doch ihre Aufgabe, das Leben zu verschönern. Und wie sollte wohl der Schmeichler darauf kommen, gerade durch gefälliges Wesen sich einzunisten, wenn er sähe, dass die Freundschaft das Gefällige durchaus nicht vertrüge? Vielmehr weil das Gegentheil der Fall ist, ahmt der Schmeichler durchgehends die Liebenswürdigkeit eines Freundes nach, er ist stets heiter und angenehm, gefällig und nachgiebig, selbst da, wo der wahre Freund dies unmöglich sein würde. Auch bloses Loben kennzeichnet einen Schmeichler nicht. Auch der Freund lobt, aber zur rechten Zeit und wo etwas zu loben ist, wie er denn auch wohl ein Wort des Tadels in Bereitschaft hält. Selbst in wirklichen Dienstleistungen kann es oftmals ein Schmeichler einem Freunde zuvorthun. Denn der wirkliche Schmeichler betreibt sein Handwerk mit feiner Kunst und schlauer Berechnung, er hat nichts zu thun mit einem plumpen, rohen Schmarotzer, er ist in der That vom Freunde oft schwer genug zu unterscheiden. Er spielt die Rolle eines wahren Freundes mit Geschick und Eifer, aber so, dass man von seinem Spiele oft nichts merkt. Wie den Schmeichler mit dem Freund, so kann man auch eben so oft leicht umgekehrt den Freund mit dem Schmeichler verwechseln. Dennoch aber

bleiben gewisse Unterschiede zwischen beiden bei genauer Betrachtung nicht verborgen.

Der Ausgangspunkt der Freundschaft ist meistentheils eine gewisse gleichartige Stimmung und Anlage des Charakters, die sich in einer gleichmässigen Neigung zu denselben Sitten und Gewohnheiten, Beschäftigungen und Studien kund giebt. Davon geht auch der Schmeichler aus. Auch er trägt diese Gleichartigkeit der Stimmung und Neigung künstlich zur Schau. Dinge und Menschen, die demjenigen, bei dem er sich in Gunst setzen will, zuwider sind, erfahren auch seinen Tadel, ebenso lobt er das, was jenem gefällt, nicht mit Mass, sondern im Uebermass, mit Staunen und Bewunderung. Auch sucht er seine Abneigung und Zuneigung zu begründen, als gehe sie nicht aus einer Regung der Leidenschaft, sondern aus einem wohl begründeten Urtheil hervor. Man wird aber gar bald bemerken, dass sich der Schmeichler in seinem künstlich angenommenen Charakter nicht gleich bleibt. Es ist ihm ja nicht um dasjenige zu thun, was ihm selbst, sondern was einem andern als wünschenswerth erscheint, darum zeigt er sich also verschiedenen Personen gegenüber in seinem ganzen Wesen verschieden. Mit dem einen tanzt und singt er, mit dem andern ringt er und geht er auf die Jagd. Hat er es mit einem Freund der Wissenschaften und Studien zu thun, so vergräbt er sich alsbald unter Büchern, lässt seinen Bart lang wachsen, kleidet sich in die Philosophentracht, spricht von den Zahlen, den Platonischen Rechtecken und Dreiecken. Kommt er dann mit einem leichtsinnigen, verschwenderischen Zechbruder zusammen, so wird flugs der Mantel abgeworfen, der Bart verschwindet, er ist lauter Lust und Leben, die Philosophen werden verspottet. Ein wahrer Charakter bleibt

sich überall gleich, der Schmeichler bleibt sich gleich in der Charakterlosigkeit. Will man nun einen Schmeichler als solchen erkennen, so braucht man nur sein eigenes Wesen scheinbar zu ändern. Man lobe ein Leben, das man bis dahin getadelt hat, man stelle sich, als lobe man Dinge, Sitten und Worte, die einem bis dahin zuwider waren, sofort wird man sehen, wie auch der Schmeichler allezeit bereit ist, auf jede beliebige Wandlung einzugehen und sie mit durchzumachen.

Ein zweiter Unterschied zwischen dem Freund und Schmeichler ist darin zu finden, dass der Freund am Freunde nicht alles nachahmt und lobt, sondern nur das wirklich gute und lobenswerthe, er müsste denn aus längerem Umgange mit ihm sich unwillkürlich etwas angewöhnen, was nicht gerade lobenswerth ist. Der Schmeichler dagegen ahmt an seinem Freunde unverdrossen alles nach, was er überhaupt nur nachahmen kann, das ist denn freilich immer nur das minder Gute. Selbst Unfreiwilliges und Zufälliges ahmt er nach. Dem kranken Freunde gegenüber giebt er sich den Schein, an einer gleichen oder doch ähnlichen Krankheit zu leiden, er stellt sich kurzsichtig und schwerhörig, giebt sich auch wohl den Schein, von gleichen Unglücksfällen betroffen zu sein, klagt über seine Frau, seine Kinder, seine Sclaven, wenn er sieht, dass der Freund in dieser Hinsicht leidet. Kurz er ist wie ein wahres Chamäleon. Ahmt er etwas Gutes von seinem Freunde nach, so hütet er sich wohlweislich, ihn darin zu übertreffen, oder auch nur es ihm gleich zu thun, er erklärt auch ausdrücklich, in allem Guten hinter seinem Freunde zurückzustehen, während er es sich angelegen sein lässt, in allem Schlechten und minder Lobenswerthen es ihm zuvorzuthun. Der Freund ist ferner immer so, wie er es seinem

Charakter nach sein muss. Er ist liebenswürdig, wenn er es irgend kann, mitunter aber auch nicht, wo es zum Besten seines Freundes dient. Er versteht es, ihn zu loben und ihm etwas Angenehmes zu sagen, und ihn zum Guten zu veranlassen, umgekehrt hat er auch Worte des Ernstes und Tadels, um den Freund von etwas Schlechtem zurückzuhalten. Der Schmeichler dagegen legt es darauf ab, immer liebenswürdig und angenehm zu sein, er betrachtet dies geradezu unter allen Umständen als seine Aufgabe. Deshalb stimmt er stets mit seinem Freunde überein, nie macht er ihm gegenüber eine abweichende Meinung, ein selbständiges Urtheil geltend, er hat kein strafendes Wort für ihn. Um aber das Lob eines Freundes von dem eines Schmeichlers unterscheiden zu können, achte man darauf, ob das Lob der Sache, oder der Person gilt. Es gilt der Sache, wenn man mehr abwesende als anwesende lobt, wenn man aus wirklicher Ueberzeugung dasselbe an allen ohne Unterschied lobt, bei denen es sich findet, und nicht blos an unsrer Person, vor allem, wenn wir erkennen, dass wir uns der Sache, um die wir gelobt werden, in der That nicht zu schämen oder sie zu bereuen haben, ob unser eignes Gewissen, dieses unbestechliche und dem Schmeichler unzugängliche Tribunal, den ertheilten Lobspruch annimmt, oder nicht. Nun möchte es noch gehen, wenn der Schmeichler blos eine einzelne That, eine einzelne Aeusserung von uns lobte, auch wo sie es nicht verdient. Aber gerade das Gefährliche der Schmeichelei besteht darin, dass sie fortwährend bereit ist, das an uns Tadelnswerthe uns gegenüber zu beschönigen und mit mildernden Ausdrücken zu belegen, wodurch unser Urtheil abgeschwächt wird und wir selbst uns an das Schlechte

gewöhnen und darin bestärkt werden. Gegen nichts muss man mehr auf der Hut sein, als gegen das Lob der Schmeichler.

Leider weiss es dieser aber auch, dass er sich durch sein Lob am ersten als Schmeichler verrathen kann, und richtet sich daher sehr geschickt nach den Persönlichkeiten, mit denen er es jedesmal zu thun hat. Einen plumpen, ungebildeten Menschen lobt er dreist in's Gesicht mit vollen Backen, aber bei einem feineren Menschen lässt er dies wohl bleiben. Er geht vielmehr im Kreise um ihn herum, und sondirt erst gründlich das Terrain, auf dem er sich befindet, er sieht erst zu, wie weit er gehen darf. Er theilt ihm die Lobsprüche andrer über ihn mit, was er von fremden oder älteren Leuten auf dem Markt gehört haben will. Er thut auch wohl, als hätte er irgend etwas schlechtes gehört, kömmt eilig herbei, frägt nach der Wahrheit dieser angeblichen Behauptung, und wenn er hört, dass sie grundlos sei, dann hat er gute Gelegenheit ein gehöriges Lob anzubringen, er hatte sich ja gleich gedacht, dass nur ein Verleumder von einem solchen Mann, wie der betreffende, derartiges sagen konnte. Sie hüten sich ferner, die schlechten Eigenschaften Jemandes direct zu loben, aber sie tadeln oder bespötteln die entgegengesetzten guten Eigenschaften an anderen. Sie tadeln, um einem Verschwender zu gefallen, die Mässigkeit andrer als filziges, grobes Wesen; leichtfertigen Nichtsthuern gegenüber bezeichnen sie politische Thätigkeit als ein lästiges Kümmern um Dinge, die einen nichts angehen, das Streben nach Ehre als unfruchtbare Ehrsucht und Eitelkeit. Oder sie tadeln sich selbst und ihre Fehler, nur um mit erkünstelter Bewunderung ihrem Zuhörer sagen zu können, dass er freilich über derlei Schwächen und Laster erhaben sei. Haben sie es mit Jemand

zu thun, der sich auf seinen Geist und die Selbständigkeit seines Urtheils etwas zu gute hält, der demnach für übertriebenes Lob nicht zugänglich ist, so kommen sie zu ihm und fragen ihn in ihren Angelegenheiten um Rath, denn wo könnten sie besseren sich holen? Und was der Schmeichler zu hören bekömmt, das betrachtet er beim Weggehen nicht als eine Meinung oder Ansicht, sondern als ein Orakel. Einem, der sich auf litterarische Kenntnisse etwas zu gute thut, giebt er eigne Arbeiten zur Durchsicht und Verbesserung. Einen solchen Schmeichler kann man aber sofort erkennen, wenn man ihm einen verkehrten Rath ertheilt, oder eine unbegründete Aenderung in seiner Schrift anbringt. Der Schmeichler wird nicht widersprechen, sich alles gefallen lassen, alles gut und trefflich finden, und sich eben dadurch verrathen.

Auch weiss der Schmeichler schweigend sein Lob anzubringen, wenn es ihm scheinbar um etwas ganz andres zu thun ist. Er nimmt in Theatern und Hörsälen die besten Plätze ein, nicht weil er sich derselben für werth hielte, sondern nur um einem Reichen bei seiner Ankunft eilig Platz machen zu können und diesem somit vor aller Augen eine Huldigung darzubringen. Er fängt in Versammlungen eine Rede an, um einem Reichen oder Mächtigen sofort die Rednerbühne abzutreten, ihren entgegenstehenden Ansichten sich alsbald anzuschliessen. Denn wer mächtig und reich ist, den erklären sie nicht blos für glücklich, sondern auch für weise und kunstverständig, für einen Tugendspiegel in jeder Beziehung.

Um die Rolle des Freundes recht täuschend zu spielen, giebt sich der Schmeichler wohl auch mitunter den Schein einer gewissen Freimüthigkeit, ja er versteigt sich bis zum

Tadel und zur Ermahnung. Aber eben alles nur zum Schein. Er giebt sich das Aussehen der unerbittlichen Strenge gegen andere. Er ist unfreundlich gegen die Sclaven dessen, dem er schmeichelt, eifrig gegen die Fehler seiner Verwandten und Hausgenossen, weil er für einen Feind der Schlechtigkeit, für einen Feind aller Milde und Schonung gelten will. Grosse und wirkliche Vergehen übersieht er, dagegen tadelt er nachdrücklich gleichgültige, geringfügige Dinge, eine mangelhafte Wohnung, einen Fehler im Anzug, einen Verstoss gegen die Mode. Er rügt die Vernachlässigung eines Hundes oder Pferdes, aber die Vernachlässigung der Eltern, die schlechte Behandlung von Weib und Kind, Härte gegen die Sclaven, Verschleuderung des Vermögens sieht er nicht, dafür hat er kein Wort des Tadels. Der Schmeichler wendet Freimüthigkeit eben nur da an, wo sie nicht schmerzen, nicht verletzen kann. Andre wieder wissen gerade mit dem Tadel eine Schmeichelei zu verbinden, wie jener Schmeichler des Tiberius, der ihn im Senate mit grosser Freimüthigkeit darüber zur Rede setzte, dass er sich für das Gemeinwohl aufreibe und seine eigene Gesundheit vernachlässige. Noch gefährlicher ist die Art der Schmeichelei, bei der man Jemand freimüthig das zum Vorwurf macht, wovon er eigentlich gerade das Gegentheil an sich hat, einen Geizigen also vor seiner Verschwendung warnt, einen Schwelger und Verschwender umgekehrt wegen seiner Sparsamkeit und Genauigkeit tadelt, einem grausamen, despotischen Menschen allzu grosse Milde und unzeitige Nachsicht vorhält, wie die Schmeichler den Antonius gerade dadurch in die Netze der Kleopatra verstrickten, dass sie ihm Kälte und Gefühllosigkeit gegenüber ihrer hingebenden Liebe zum Vorwurf machten. Immer aber sind es nur

die schlechten Leidenschaften, überhaupt der unvernünftige Theil unserer Seele, denen der Schmeichler Vorschub leistet, und die er der Herrschaft der Vernunft zu entziehen bemüht ist, nie wird unser besseres Theil durch die Reden des Schmeichlers gefördert werden. Wer daher sich selbst seiner Schwächen und Leidenschaften bewusst ist, der wird auch den Schmeichler erkennen, der uns stets bei diesen zu fassen sucht, der stets ihr Fürsprecher ist und uns die Sorge vor ihren etwaigen Folgen benimmt.

Besonders aber sind die Dienstleistungen und Gefälligkeiten des Schmeichlers in's Auge zu fassen, in denen derselbe unermüdlich ist. Während bei zufälligen Begegnungen der Freund sich oft mit einem blosen freundlichen Blick, einem Lächeln begnügt, kömmt der Schmeichler auf uns zu, läuft uns nach, reicht uns die Hand, entschuldigt sich umständlich, uns nicht zuerst begrüsst zu haben. Nie wird der Schmeichler eine Gelegenheit vorbeilassen, uns seine Aufmerksamkeit namentlich in unbedeutenden Kleinigkeiten förmlich aufzudrängen, und es darin allen wirklichen Freunden zuvorzuthun, die bei der Schlichtheit und Aufrichtigkeit ihrer Gesinnung oft gerade das Kleine unbeachtet lassen. Aber gerade hierbei wird es leicht, den Schmeichler vom Freunde zu unterscheiden. Den Schmeichler verräth schon die übertriebene, grosssprecherische Art, mit der er uns seine Bereitwilligkeit zu Dienstleistungen versichert. Ein Freund verlangt erst Mitberather zu sein, ehe er Mithelfer wird, erst wenn eine That nach angestellter Prüfung seine Zustimmung hat, ist er zur Mitwirkung bereit. Anders der Schmeichler. Wollte er erst prüfen, denkt er, so könnte er in den Verdacht des Zögerns kommen, und da es ihm vor allem um den Schein der Bereitwilligkeit zu thun ist, so ist er gleich bereit und schmiegt sich an alle unsre Wünsche und Einfälle an. Ein recht schlauer Schmeichler giebt sich wohl auch den Schein der Ueberlegung, er runzelt die Stirn und legt das Gesicht in nachdenkliche Falten, aber er sagt nichts; wenn aber der andere seine Meinung kund giebt, dann spricht er: »beim Herkules, du nimmst mir das Wort von der Zunge, das war es gerade, was ich sagen wollte.« Noch mehr unterscheidet beide die Art, in welcher die Dienstleistungen verrichtet werden. Die Hülfe des Freundes geht in die Tiefe, sie meidet die sichtbare in's Auge fallende Oberfläche. Der Freund hilft am liebsten im verborgenen, selbst ohne Wissen dessen, dem die Hülfe zu Statten kommt. Auch die Götter gewähren uns ihre Wohlthaten meistentheils im Verborgenen, das blose Wohlthun an sich macht ihnen Freude. Der Schmeichler dagegen thut alles mit Prunk und Ostentation, sein Thun gleicht dem eines Malers, der den mangelnden künstlerischen Gehalt seiner Composition durch äusseren blendenden Effect ersetzen, oder vielmehr verdecken will. Und wie weiss der Schmeichler mit dem, was er gethan, gegen andre zu prahlen, während der Freund von seiner That mit Bescheidenheit, am liebsten gar nicht spricht. Die Dienste eines Freundes sind stets auf unseren wirklichen Nutzen gerichtet, sie müssen daher auch stets mit der Sittlichkeit in Einklang stehen, denn von allem schlechten, unsittlichen sucht der Freund uns abzuhalten, nie wird er uns dabei unterstützen, lieber sagt er uns seine Freundschaft auf. Wo es dagegen unser wirkliches beste gilt, da scheut der wahre Freund keine Mühe noch Gefahr. Der Schmeichler dagegen lässt uns gerade dann im Stich, wo etwas ernstes, gefahrvolles von ihm verlangt wird, oder wenigstens

ist seine Hülfe dann kraftlos und matt. Dagegen schlechtes und unedles mag man ihm auftragen, dazu wird er stets bei der Hand sein und sich dabei nicht schonen. Er gleicht dem Affen, der nicht wie andre Hausthiere uns mit etwas wahrhaft nützen kann, dafür aber Possen mit sich treiben lässt und sich zum Gegenstand unsres Gelächters macht.

Ein weiterer Unterschied zwischen dem Schmeichler und dem Freunde ist in ihrem Verhältniss zu anderen Freunden zu erkennen. Dem wirklichen Freunde ist es angenehm, sich in seiner Liebe zu uns mit anderen zu begegnen, nicht so dem Schmeichler, der ja eine Vergleichung mit anderen wahren Freunden zu fürchten hat. Er ist daher gegen unsre anderen wahren Freunde neidisch, und sucht sie von uns zu verdrängen, oder doch wenigstens zu verleumden, wie er aus gleichem Grunde unsre anderen Schmeichler an Kriecherei und schwatzhaftem Wesen zu übertreffen sucht. Wenn ihm auch die Verleumdung ohne weiteres zur Erreichung seines Zwecks nicht behülflich ist, so wirkt sie doch nach, einer Wunde gleich, die zwar geheilt wird, aber doch eine Narbe zurücklässt. Solche unablässigen Verleumdungen der Schmeichler brachten bei Alexander dessen Freunde Kallisthenes, Parmenio und Philotas zu Falle und machten ihn selbst zur Beute seiner unwürdigen Umgebung, wie man denn überhaupt finden kann, dass gerade die hochgestelltesten Personen sich am ersten durch Augendienerei bethören lassen.

Und so kommt Plutarch auf seinen bereits Anfangs geäusserten Gedanken zurück, man solle seine Selbstliebe und die zu günstige Meinung von dem eignen Werthe bekämpfen, die Schmeichelei gegen uns selbst, die uns eben auch fremder Schmeichelei zugänglich macht. Wer dagegen

das γνῶθι σαυτόν beherzigt und sorgfältig sein eignes Thun und Lassen beobachtet, mit seinen unendlichen Mängeln und schlechten Beimischungen, der wird dem Schmeichler nicht so leicht Gehör geben. Er wird erkennen, dass Jemand, der in freimüthiger Weise ihn tadelt, und auf seine Schwächen aufmerksam macht, ihm nöthiger und nützlicher ist, als ein Freund, der stets von schönen Worten überfliesst. Es sind ja überhaupt nur wenige, welche den Muth haben, zu uns freimüthig zu reden, und unter diesen Wenigen wieder verstehen es nicht alle in der rechten Weise und zur gehörigen Zeit sich freimüthig zu äussern. Denn der blose Tadel verletzt häufig, und solche Freunde, die uns blos tadeln und als lästige Sittenrichter dastehen, arbeiten wider ihren Willen lediglich den Schmeichlern in die Hände. Einen Fehler kann man nur vermeiden durch eine Tugend, nicht durch den entgegengesetzten Fehler, und es ist verkehrt, Blödigkeit durch Frechheit, linkisches Benehmen durch Geckenhaftigkeit, Feigheit und Weichlichkeit durch dreiste Unverschämtheit, Aberglauben durch Atheisterei vertreiben zu wollen. So ist es auch ein schlechtes Mittel dadurch, dass man Jemand ohne Noth verletzt, der Einwirkung der Schmeichelei entgegenzuarbeiten, der niedrigen Kriecherei andrer durch unliebenswürdiges, barsches Wesen. So schlimm es ist, wenn man, um sich angenehm zu machen, in Schmeichelei verfällt, ebenso übel ist es, um nicht als Schmeichler zu erscheinen, in das andre Extrem der Unfreundlichkeit und Unliebenswürdigkeit zu verfallen. Die wahre Freimüthigkeit muss zwischen beiden die rechte Mitte halten. Man hüte sich daher bei ihr zunächst vor aller Selbstliebe, damit es nicht scheint, als liege unsrer Zurechtweisung

das Gefühl der eignen Kränkung, persönlicher Unmuth oder Zorn zu Grunde. Dem zürnenden Achilles gegenüber geräth auch Agamemnon in Zorn; der ohne persönliche Leidenschaft strafenden Rede des Odysseus giebt er Gehör. Die Ermahnung eines Freundes, die frei ist von persönlicher Gereiztheit, wird ihren Eindruck nie verfehlen. Er wird erhöht und fast unwiderstehlich, wenn unser Freund sieht, dass wir das, worin er gegen uns selbst gefehlt hat, mit Stillschweigen übergehen, dagegen mit freundlichen Vorstellungen ihn wegen dessen zur Rede setzen, was er in gleicher Weise sich gegen andre hat zu Schulden kommen lassen. Ferner muss die Freimüthigkeit frei sein von allem übermüthigen Spott, allem lächerlichen, höhnischen Wesen, sie muss mit Ernst und Würde auftreten, und nicht am unrechten Orte, zur ungelegenen Zeit. Beim Wein und heitrem Gelage, wo ohnehin der Mensch erregbar und leicht zum Zorn geneigt ist, verfehlt sie fast stets ihre Wirkung. Auch darf man mit der Freimüthigkeit nicht etwa warten, bis der Freund durch seine unvorsichtigen Handlungen bereits in's Unglück gerathen ist. Ein rechtes Wort zur rechten Zeit hätte ihn vielleicht vor der Unvorsichtigkeit bewahrt. Jetzt im Unglück kann er unsre Ermahnungen nicht brauchen, jetzt bedarf er eines tröstenden und helfenden, nicht eines tadelnden und strafenden Freundes. Dagegen wenn er im Glück und äusserem Glanze Gefahr läuft, sich in Sinnlichkeit zu verlieren, sich zu Jähzorn und Uebermuth fortreissen zu lassen, wenn er zu Geldgier oder thörichter Unbesonnenheit neigt, dann gilt es die mahnende, warnende Stimme zu erheben.

Oft giebt uns eine Frage oder Aeusserung unsres Freundes, wenn er derartiges oder ähnliches an andern lobt oder

tadelt, Gelegenheit zu einem freimüthigen Worte, die dann sorgfältig zu benutzen ist. Noch mehr, wenn er wegen eines Vergehens von andern hart getadelt ist und sich getroffen fühlt. Dann können wir ihn trösten und wieder aufrichten, ihm aber mit aller Offenheit vorhalten, in wiefern der Tadel der Gegner berechtigt war. Auf feine Weise kann man auch durch eine Rüge tadeln, die im Beisein des Freundes einem andern ertheilt wird. Ueberhaupt aber muss man sich sehr hüten, einen Freund im Beisein vieler Zeugen zu tadeln. Dadurch kann man oft ihn gerade in seinem Fehler bestärken, und den Schein erwecken, als habe man mit seinem Tadel sich nur vor andern zeigen wollen. Dass derjenige, der einen andern wegen eines Fehlers tadeln will, von ihm selbst frei sein muss, ist eine selbstverständliche Forderung. Aber häufig genug tadeln wir ja nur das Uebermass eines Fehlers, von dem wir im Grunde selbst nicht frei sind, dann aber müssen wir dies eingestehen, und so die ertheilte Rüge auch für uns mit gelten lassen. Besonders wirksam aber wird der Tadel, wenn wir zugleich eine Anerkennung, oder ein Lob des betreffenden mit einfliessen lassen, und dadurch an sein eignes besseres Bewusstsein uns wenden, wenigstens ist dies viel wirksamer, als wenn wir ihm Altersgenossen, Mitbürger oder Verwandte, mit Ausnahme etwa des Vaters, als nachahmungswürdiges Beispiel aufstellen, wodurch man leicht verletzen kann. Den empfangenen Tadel eines Freundes durch einen Gegentadel entkräften wollen, ist ganz verwerflich, das führt nur zu Streit und Zorn. Da warte man ruhig ab, bis sich an ihm der gleiche Fehler zeigt, und mache ihn darauf aufmerksam, wie er das, was er an seinen Freunden nicht duldete, nun auch an sich selbst nicht dulden darf. Eine solche

Erinnerung wird als ein Ausfluss einer wohlwollenden Gesinnung aufgefasst werden und sich leicht Eingang verschaffen.

Ein wahrer Freund wird sich nun keinen Augenblick besinnen, wo es sich für den Freund um wichtige Dinge handelt, auf die Gefahr hin dessen Freundschaft zu verlieren, seine warnende Stimme zu erheben. Aber um gerade dann seiner Ermahnung Eingang zu verschaffen, darf er am Freund nicht alles und jedes meistern wollen, wodurch er die Wirkung seiner Worte bei wichtigem blos abschwächt und sich lästig macht. Ebenso verkehrt ist es, leichtere Fehler, die der Freund nun einmal bereits begangen hat, schlimmer zu machen als sie sind, deshalb darf man auch dasjenige nicht abweisen, was er etwa zu seiner Rechtfertigung glaubt vorbringen zu können, vielmehr muss man suchen, ihm die Möglichkeit einer Rechtfertigung gleich selbst an die Hand zu geben, indem man seinen Handlungen bessere Motive unterschiebt, als ihnen vielleicht wirklich zu Grunde liegen, und ihn dadurch gewissermassen beschämt. Ganz unverhüllte Freimüthigkeit ist dagegen dann am Platze, wenn es gilt Fehlern vorzubeugen und bösen Leidenschaften entgegenzutreten. Denn den Tadel über begangene Fehler bekommen wir so wie so von unseren Feinden zu hören. Es ist aber besser, sich vor Fehlern zu hüten, indem man den Warnungen wohlmeinender Freunde Gehör schenkt, als das Geschehene zu bereuen, wenn wir deshalb mit Vorwürfen überhäuft werden. Und weil die Freimüthigkeit im Tadeln unsrer Freunde so häufig etwas verletzendes hat, so müssen wir es machen wie die Aerzte. Wenn die Operation vollbracht ist, gehen sie nicht davon, indem sie den Kranken ihren Schmerzen überlassen, sondern sie suchen diese sorgsam zu lindern. So müssen auch wir, wenn wir genöthigt waren

unsre Freunde zu tadeln, nun auch durch anderweitige zarte Sorgfalt und freundliche Worte sie wieder zu besänftigen und aufzuheitern suchen, nicht aber uns nun von ihnen wenden und sie in ihrer Aufregung sich selbst überlassen.

SECHSTES CAPITEL.

Wir sahen schon oben, dass Plutarch den Epikureern ihr λάθε βιώσας zum Vorwurf machte, demzufolge sie alle Staatsgeschäfte für ein Hinderniss und eine Störung der Glückseligkeit hielten.*) Plutarch hielt allein das öffentliche Leben für den rechten Schauplatz unsrer Tugenden. Der Mensch war auch ihm wie dem Aristoteles ein ζῷον πολιτικόν, und die staatsmännische Tugend ist für ihn die grösste, die er sich überhaupt erwerben kann. Es ist dies bereits in der Einleitung zu dem vorhergehenden Capitel bemerkt worden, desgleichen dass die sittlichen Tugenden, welche der Mensch im Familienleben entfaltet, gerade deshalb von grosser Wichtigkeit sind, weil die Gesundheit des Staates auf der Gesundheit der Familie, die Politik auf der Oekonomik beruht. Bedenkt man nun, dass für Plutarch die Begriffe der Stadtgemeinde und des Staates fortwährend zusammenfliessen, dass er unter den Begriff des politischen Lebens sowohl das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, als das eigentliche Staatsleben subsumirt, dass er das Bürgerthum vom Staatsbürgerthum nicht zu unterscheiden weiss, so wird man sich ebenso wenig wundern, dass Plutarch die politische Thätigkeit als eine für alle freien Menschen gleich verbindliche Pflicht betrachtet,

*) vergl. auch v. Pyrrh. c. 20.

und dass er sich keinen Augenblick besinnt, ganz so wie Plato, die praktischen Staatsmänner und Feldherren hoch über die Geschichtschreiber, Dichter und Redner zu stellen, wie dies in dem kleinen Bruchstück der Schrift *πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι* der Fall ist. Einerseits können wir aus diesem Umstand schon jetzt entnehmen, dass Plutarch zu keiner vorurtheilsfreien Würdigung von Kunst und Poesie gelangen konnte, da er für beide nur einen moralischen Massstab hat, ein Punkt, auf den wir weiter unten zurückkommen werden, andrerseits wird uns eine Betrachtung seiner politischen Ansichten die eigentlichen Gründe an die Hand geben, weshalb er sich zu keiner wahrhaft historischen Betrachtung der Weltereignisse zu erheben vermochte, und uns die viel gerügten Schwächen seiner Biographien begreiflich machen.

Eine Beschäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten also forderte Plutarch von jedem Gebildeten bis in sein höchstes Alter, und er hielt es nicht für gerechtfertigt, wenn Jemand, der ein öffentliches, ehrenvolles Amt bekleidete, blos der Bequemlichkeit zu Liebe, oder wegen angeblicher Schwäche dasselbe niederlegen wollte, ein Gedanke, den er in der Schrift *εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*, an seni sit gerenda res publica, weiter ausgeführt hat, in welcher er seinen Freund, den Athener Euphanes von seinem Entschlusse abzubringen sucht, seine Stelle als Vorsitzender des Areopag und Mitglied des Amphiktyonenraths sowie Priester des Zeus Polieus und Agoraios niederzulegen.

Es mag wohl ungeeignet erscheinen, sagt Plutarch, wenn Jemand erst in hohem Alter, ohne vorangehende praktische Vorbereitung, daran denken wollte, plötzlich mit der Leitung

von Staatsangelegenheiten sich zu befassen. Andrerseits aber rathen verständige Leute unreifen Jünglingen davon ab, sich in öffentliche Angelegenheiten zu mischen, zu deren Besorgung vor allen Dingen die gereiftere Erfahrung eines vorgerückten Lebensalters erforderlich ist. Es lässt sich eine ganze Reihe von Staatsmännern namhaft machen, die erst im höheren Alter ihre eigentliche Tüchtigkeit zur Geltung brachten, und grösseren Einfluss ausübten, als er je jüngeren Leuten zu Theil wurde, ein Cato, Kaiser Augustus, Perikles, Agesilaus. Hat es doch auch Dichter und Künstler gegeben, die erst im Greisenalter die ganze Blüthe ihres Geistes entfalteten, oder wenigstens von der geistigen Kraft ihrer besten Jahre nichts verloren hatten, wie Simonides, Sophokles, Philemon, Alexis, welche letzteren der Tod ereilte, als sie auf der Bühne mit Stücken auftraten und den Kranz empfingen, der tragische Schauspieler Polus, der in einem Alter von siebzig Jahren kurz vor seinem Tode vier Tage in acht Tragödien auftrat. Sollten da in jetziger Zeit die Greise verzagen, die in ruhiger Gemächlichkeit unter einer Staatsform leben, die von Tyrannenherrschaft, Krieg und Belagerung nichts weiss, die blos unkriegerische Streitigkeiten und Kämpfe kennt, die meistentheils durch das Gesetz und die Entscheidung des Rechts beigelegt werden? Wäre es für sie nicht schimpflich, den Rest ihres Lebens in blosem Nichtsthun zu verbringen, oder sich einer minder edlen, wohl gar banausischen und auf Gelderwerb gerichteten Thätigkeit zu widmen? Der Körper der Greise ist fast für alle sinnlichen Genüsse abgestumpft, aber ihre Seele noch eben so empfänglich für geistige Genüsse als sonst. Und gerade die politische Thätigkeit gewährt die grössten und schönsten Genüsse, wie sie wohl auch den Göttern allein,

oder doch am meisten Freude bereiten, Genüsse, die aus dem Vollbringen guter und schöner Handlungen hervorgehen. Denn schöne Handlungen bringt der zu Wege, der in richtiger Weise sich an der Politik betheiligt, und die Freuden darüber heben ähnlich den himmlischen Flügeln des Plato die Seele empor, die durch sie das Gefühl der Hoheit und freudiges Selbstbewusstsein empfängt. Wer sich aber in jüngeren Jahren durch seine politische Thätigkeit Ruhm erworben hat, der darf denselben nicht dadurch, dass er in späterem Alter gänzlich von der Bühne des öffentlichen Lebens zurücktritt, verwelken lassen. Es ist keineswegs schwer, den Ruhm wie eine Flamme zu erhalten, dazu bedarf es keiner unausgesetzten Anstrengung, sondern nur geringen Nahrungsstoff, nur wenn sie wirklich schon erloschen ist, hält es schwer sie wieder anzuzünden. Und was das schlimmste Uebel bei der politischen Thätigkeit ist, der Neid, er bedrängt am wenigsten die Greise. Dem Alter gegenüber findet sich jeder zur Ehrfurcht verpflichtet, und während der Neid gerade dadurch entsteht, dass er sich gezwungen sieht, auf gewisse Vorzüge eines andern ein für allemal zu verzichten, so hofft jeder auch dereinst die Ehre zu erlangen, welche der natürliche Schmuck des Alters ist. Und sollte ja noch ein Rest von Neid aus früheren Zeiten auch gegen Greise übrig geblieben sein, so wird dieser mehr und mehr erstickt, je länger sie thätig bleiben, während, wenn sie versagen, er sich zu gehässiger Verachtung steigert. Dazu kommt, dass die Heftigkeit der Leidenschaften, Rechthaberei, Ehrgeiz, die wohl sonst einem jüngeren Staatsmann Feindschaften bereiten können, im Alter schwinden und einer ruhigen, besonnenen Milde Platz machen, daher denn auch viele Staaten gerade in Zeiten stür-

mischer Aufregung sich nach der Herrschaft eines bejahrteren Mannes sehnen, und schon oft einen Greis genöthigt haben, aus ländlicher Zurückgezogenheit wieder an die Spitze der Geschäfte zu treten.

Nun mag man einem Greis mit Recht davon abrathen, zu heirathen, wenn er erst mit grauem Haar daran denkt, aber Niemand wird ihm zumuthen, sich von der treuen Gefährtin seines Lebens seines Alters wegen zu trennen, und für sich allein zu leben. So mag man auch einen Greis zurückhalten, der mit einem Male der Politik sich widmen will, wer aber wollte einem Phokion, Cato oder Perikles zumuthen, mit einem Male sich in eine unfreiwillige Musse zu begeben? Und wenn die Alten sich von den Geschäften zurückziehen wollen, an wem sollen die Jungen ihre Lehrmeister finden? Die blose Lectüre einer politischen Schrift, ein philosophischer Cursus kann doch gewiss nicht dazu genügen, um mit Erfolg von der Rednerbühne aus Volk und Rath zu lenken, dazu gehört längere, praktische Erfahrung. Wenn aus keinem andern Grunde, so muss eben deshalb, um Jüngere zu unterweisen und zu erziehen, der Greis politisch thätig bleiben, um ihnen zugleich anschauliche Belege aus seiner eignen Thätigkeit für die von ihm aufgestellten Lehren zu geben. Seine besonnene, aber gewichtige Ruhe ist dazu geeignet, das leidenschaftliche Ungestüm der Jugend zu mildern, und so die richtige Mischung in der Staatsleitung herzustellen. Es ist ferner falsch, die politische Thätigkeit, etwa wie schiffen und kriegen, als bloses Mittel für einen andern Zweck zu betrachten, so dass sie selbst aufhören müsste, wenn der Zweck erreicht ist. Denn das politische Leben ist kein Dienst (*λειτουργία*), dessen Ende der Nutzen wäre, sondern das Leben

eines gesitteten auf Staat und Gemeinwesen angewiesenen Wesens, dessen natürliche Bestimmung es ist, so lange als möglich im Staate mit dem Streben für das Schöne und das Menschenwohl zu leben. Der Mensch muss politisch thätig sein, nicht es gewesen sein, wie er die Wahrheit zu sagen und sittlich zu handeln hat, ohne je damit aufhören zu dürfen, wie man immerfort sein Vaterland und seine Mitbürger zu lieben hat. So ist auch der Greis sittlich verpflichtet, im politischen Leben zu verharren, so lange er nicht durch Krankheit und Schwäche daran unbedingt verhindert wird. Es ist unverantwortlich, dem allgemeinen Wohle Kräfte zu entziehen, die ohnehin schwinden, so lange sie nicht durch fortgesetzte Anwendung und Uebung im Gange erhalten werden, und somit auch dem verloren gehen, der sie bis dahin besessen hat.

Wenn es nun einerseits Pflicht für das Alter ist, in politischer Thätigkeit zu verbleiben, so ist es andrerseits vernunftgemäss, sich nur diejenigen Theile derselben auszusuchen, die ihm geziemen. Nun geziemt es sich wenig für einen Greis, sich begierig nach allen möglichen Stellen und Geschäften zu drängen und dadurch der aufstrebenden Jugend auf lästige Weise den Weg zu versperren. Nur an grosse, wichtige Geschäfte wird er herantreten, deren Erledigung für ihn mit wahrhafter Ehre verbunden ist. Ebenso wird er in der Versammlung nicht bei jeder Gelegenheit das Wort ergreifen, sondern nur, wo er für das allgemeine Wohl seine einflussreiche Stimme mit Nachdruck erheben kann. Er wird es oftmals vorziehen, seinen Einfluss einzelnen gegenüber geltend zu machen, durch weise Belehrung und nützliche Rathschläge, die er ihnen ertheilt, sowie durch ermunternde Zusprache und Anerkennung. Ueberhaupt zeigt sich die politische Thätig-

keit nicht sowohl in der Verwaltung bestimmter Aemter, in der Erledigung bestimmter Geschäfte, überhaupt in äusseren, augenfälligen Dingen, als vielmehr in der allezeit bereiten Hingabe an die Erfordernisse des gemeinen Besten. Politik treiben gleicht gewissermassen dem Philosophiren. Wie man philosophiren kann, auch ohne vom Katheder herab zu dociren oder Bücher zu schreiben, wie Sokrates wenigstens sein Leben lang philosophirt hat ohne dies zu thun, und, ohne täglich bestimmte Stunden dafür anzusetzen, lehrte, so oft sich ihm Gelegenheit dazu bot, so verhält es sich ähnlich auch mit der Politik. Ein wirklich patriotisch und politisch gesinnter Mann, der ein Herz für das gemeine Beste und das Wohlergehen der Menschheit hat, der treibt Politik, auch wenn er nie sich mit dem Feldherrnmantel bekleidet, indem er stets die Fähigen antreibt, den Bedürftigen an die Hand geht, wo man im Rathe sitzt, nicht zurückbleibt, die Uebelthäter zurechtweist, die gutgesinnten bestärkt,*) indem er deutlich zu erkennen giebt, dass er nicht blos nebenbei sich an den gemeinsamen Angelegenheiten betheiligt, wo er eine bestimmte Absicht verfolgt und dazu aufgefordert wird, dass er nicht des äusseren Vorrangs wegen in's Theater**) und auf's Rathhaus geht, eigentlich aber nur zum Zeitvertreib gekommen ist, um etwas zu sehen und zu hören, sondern dass auch, wo er persönlich abwesend ist, er doch mit seiner Gesinnung zugegen ist, dass wenn er von dem Vorgefallenen hört, er das eine billigt, mit dem anderen aber unzufrieden ist.

*) Wer in einem Staate lebt, der Sinn für Tugend hat und sich im Besitz hervorragender Macht befindet, der darf den Schlechten nicht Raum geben, kein öffentliches Amt in den Händen derer lassen, die ein solches nicht zu führen vermögen, kein Vertrauen denen schenken, die ein solches nicht verdienen. Comp. Nic. et Crass. c. 3.

**) nämlich zur Volksversammlung.

Wie nun Plutarch noch in einer besonderen Abhandlung zur Ergreifung der politischen Laufbahn aufgefordert hatte*), so hielt er es überhaupt im weiteren für seine Pflicht, gewissermassen Unterricht in der Politik zu ertheilen. Von einer Abhandlung über die beste Staatsverfassung ist uns leider nur ein kurzes Fragment ohne Anfang und Schluss erhalten — *περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας*, de unius in republica dominatione populari statu et paucorum imperio —, aus dem sich indessen ergiebt, dass Plutarch der Monarchie den Vorzug gab, eine Ansicht, die für einen Platoniker auch in früherer Zeit selbstverständlich gewesen wäre. Der Staatsmann, sagt Plutarch, wird die beste Staatsverfassung**) auswählen, oder wo dieses unmöglich ist, wenigstens diejenige, die der besten am ähnlichsten ist. Nun giebt es überhaupt drei Grundformen der Verfassung, Monarchie, Oligarchie, Demokratie. In sie haben sich die drei Hauptvölker der Geschichte gleichsam getheilt. Die Perser wählten die unumschränkte Königsherrschaft, die Spartaner die aristokratische und strenge Oligarchie, die Athener die souveräne Demokratie. Tyrannen- und Dynastenherrschaften sowie Ochlokratien sind nur unsinnige Ausartungen dieser drei Grundformen. Wie nun der Musiker jedes Instrument, das zur Begleitung des Gesanges dient, kunstgerecht zu spielen weiss, dennoch aber nach dem Rathe Plato's gewisse Instru-

*) de monarch. in.

**) In der Stelle an seni c. 11: *ἀλλὰ μὴν ἥγε βασιλεία τελεωτάτη πασῶν οὖσα καὶ μεγίστη τῶν πολιτειῶν πλείστας φροτίδας ἔχει καὶ πόνους καὶ ἀσχολίας*, ist *πολιτεία* nicht durch rei publicae forma, Staatsverfassung zu übersetzen, sondern wie der Zusammenhang lehrt, ist darunter die Art und Weise zu verstehen, sich an der politischen Thätigkeit zu betheiligen.

mente wie Pektiden, Sambyken, Psalterien*) und andere vielsaitigen Instrumente bei Seite lässt, dagegen der Lyra und Kithara den Vorzug giebt, so wird auch der Staatsmann gut mit der Lakonischen Oligarchie eines Lykurg umzugehen verstehen, indem er die an Macht und Ehre gleichgestellten Männer durch ruhige Nöthigung in Uebereinstimmung mit sich zu setzen weiss, er wird auch an die vielstimmige, vielsaitige Demokratie geschickt Hand anlegen, indem er zur rechten Zeit die Saiten straffer zieht und wieder nachlässt, und es versteht, mit Nachdruck verkehrten Richtungen entgegenzutreten, aber wenn ihm, wie unter den Instrumenten, so unter den Staatsverfassungen die Wahl gegeben würde, so würde er keine andere als die Monarchie wählen in Uebereinstimmung mit Plato, als die allein im Stande ist die vollkommene und in Wahrheit erhabene Weise der Tugend aufrecht zu erhalten,**) ohne sich dem Zwang oder der Gunst des augenblicklichen Vortheils zu fügen. Denn in den anderen Verfassungen herrscht der Staatsmann nur, indem er gewissermassen durch eine unwiderstehliche Strömung beherrscht wird, ohne eine feste Macht gegen diejenigen zu haben, von denen ihm seine Macht übertragen ist. Leider ist die Begründung dieser Ansicht nicht weiter erhalten.

Wir sehen also, Plutarch verlangt die Monarchie, aber Philosophen sollen Könige sein, daher es auch Pflicht der Philosophen ist, sich den Königen zu widmen. Er hielt fest an dem Ausspruch Plato's in der Republik***), das einzige Ende

*) Plat. de rep. III p. 399 C. Ueber Pektiden, Sambyken, Psalterien s. zu Plut. de mus. p. 160 ff.

**) Anspielung auf den *νόμος ὄρθιος*.

***) Plato de rep. V, 18 p. 473 C.

der Noth für die Menschen werde dann eintreten, wenn durch eine göttliche Fügung königliche Macht mit philosophischer Gesinnung zusammenfiele und der Tugend die Oberhand über das Laster verschaffe. Glückselig, fährt Plutarch im Anschluss an diesen Platonischen Ausspruch fort, ist in Wahrheit der Weise, glückselig auch, wer auf die aus dem Munde des Weisen gehenden Worte hört. Vielleicht bedarf es dann weder des Zwanges noch der Drohung gegenüber der Menge, sondern wenn sie selbst die Tugend an einem leuchtenden Beispiel und dem hervorragenden Leben ihres Herrschers sieht, so wird sie freiwillig verständig und schickt sich im Verein mit ihm zu dem trefflichen und glückseligen Leben an, in welchem Freundschaft und gegenseitige Eintracht mit Gerechtigkeit und Mässigung gepaart ist, worin das schönste Ziel jedweder Regierung liegt.*) Und der beste König von allen ist derjenige, der ein solches Leben und eine solche Gesinnung seinen Unterthanen einzuflössen versteht.**) Allerdings, wer nicht zu regieren versteht, der findet keinen Gehorsam. Das Gehorchen lernt sich vom Regenten, denn wer gut leitet, der macht, dass man ihm gut folgt, und wie es das Ziel der Reitkunst ist, das Pferd sanft und folgsam zu machen, so ist es die Aufgabe der königlichen Wissenschaft, d. h. der Regierungskunst, den Menschen willigen Gehorsam einzuflössen.***) Dazu muss ein Herrscher vor allen Dingen seine Herrschaft

*) Die Herrschaft ist für einen verständigen Mann das Feld zu schönen und grossen Thaten, wobei er die Götter auf glänzende Weise verehren und die Menschen zur Frömmigkeit anhalten kann, die sich ja am leichtesten und schnellsten von ihrem Herrscher umbilden lassen. v. Num. c. 6. Unter der Herrschaft eines Trajan war ein solcher Ausspruch am Platze.

**) v. Num. c. 20.

***) v. Lyc. c. 30.

selbst aufrecht erhalten. Sie wird nicht minder dadurch erhalten, dass sie sich dessen enthält, was ihr nicht zukommt, als dass sie das fest hält, was ihr zukommt. Wer nachgiebt oder zu viel beansprucht, bleibt kein König und Herrscher, sondern wird entweder zum Demagogen oder Despoten und bereitet sich Hass oder Verachtung bei seinen Untergebenen. Allerdings ist ersteres ein Fehler freundlicher Gutmüthigkeit, letzteres dagegen von Egoismus und Härte.*)

Als die eines Philosophen würdigste Aufgabe sich an der Politik und dem öffentlichen Leben zu betheiligen, betrachtet es nun Plutarch in der Schrift *περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι*, maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum, für seine Lehren Fürsten und hochgestellte Personen zu gewinnen, und dann durch diese auf eine vernünftige Umgestaltung der öffentlichen Verhältnisse einzuwirken. Auch in dieser Hinsicht war das Beispiel Plato's für sein Urtheil massgebend. Leider ist uns auch diese Schrift nur in einem fragmentarischen Auszuge erhalten. Nicht eitler Ehrgeiz ist es, sagt Plutarch, sondern vielmehr das berechtigte Streben eines für das Schöne begeisterten, dem Staate zugethanen und menschenfreundlichen Mannes, die Freundschaft hochgestellter Leute zu suchen, die für viele im einzelnen wie im allgemeinen fruchtbringend sein kann. Im Grunde versteckt sich unter der ängstlichen Scheu vor derartigen Verbindungen der eitle Ehrgeiz eines auf den Ruhm freier Selbständigkeit eifersüchtigen Menschen. Soll etwa der Hochgestellte nur dann des Umgangs eines Philosophen gewürdigt werden, wenn er sich zuvor seiner Stellung

*) comp. Thes. et Rom. c. 2.

entäussert hat? Der Philosoph will seine Lehre in's Leben eindringen sehn, er will vor allem auf die Bildung der Seelen einwirken, er will ihr Urtheil läutern, ihren Willen in der Richtung auf das Gute bestärken, sie zu edlen und hochherzigen Entschlüssen anregen. Gerade deshalb wird er den Umgang der Mächtigen suchen, er wird mit Vorliebe für eine Seele sorgen, die selbst für viele Untergebene sorgt, deren Pflicht es ist, für viele zu denken, zu philosophiren und recht zu handeln. Gelingt es ihm einen hochgestellten auf das praktische Leben einflussreichen Mann zu gewinnen und mit Liebe zum Guten zu entflammen, so wird er durch den einen vielen andern zugleich nützen, wie Anaxagoras durch sein Verhältniss zu Perikles, Plato zu Dion, Pythagoras zu den vornehmen Italioten. Und wenn der Philosoph zunächst darauf bedacht ist, durch seine Lehre sich selbst zu veredeln, seinem eignen Innern zur Ruhe und sittlichen Harmonie zu verhelfen, so wird er dann auch auf Mittheilung derselben an andre bedacht sein. Und hier ist die Mittheilung, wie sie bei einem innigen Freundschaftsverhältniss stattfindet, die edelste und geeignetste, denn die Werke und Geschenke der Musen müssen in noch höherem Grade als die der Aphrodite Gaben der Liebe sein — edler jedenfalls als die verwerfliche Mittheilung um Geld, um reinen Gewinnes willen, oder eine Mittheilung, die blos den Ruhm bei der Menge zum Zwecke hat. Ihm wird immer der Ruhm bei den edelsten und besten vorzuziehen sein. Reichthum und äusserer Glanz, der mit solchen Freundschaften verbunden ist, wird von dem Philosophen nicht gesucht werden, aber wo er mit einem edlen Charakter verbunden ist, auch nicht vermieden werden. Und wenn es eine Freude ist anderen gutes zu erweisen, so wird der Philosoph

bedenken, dass es vielen Gutes erweisen heisst, wenn man diejenigen gut macht, deren viele bedürfen, dass er in diesem Falle seine Philosophie zum besten des Staates und des Gemeinwesens anwendet. Und wird nicht auch der Instrumentenmacher mit grösserer Freudigkeit eine Lyra verfertigen, von der er weiss, dass durch sie ein Amphion die Steine zum Bau der Thebanischen Mauer zusammenfügen, ein Thaletas durch ihre Klänge den Aufruhr in Sparta beschwichtigen wird? Ebenso der Philosoph, wenn er bedenkt, dass derjenige, der seine Lehre annimmt, damit einem ganzen Volke als Richter, Gesetzgeber, Bestrafer der Bösen, Förderer und Beschützer der Guten nützen wird. Philosophische Lehren, die fest und bleibend in den Herzen dereinst zur Herrschaft berufener Männer eingeschrieben werden, gewinnen damit die Kraft von Gesetzen.

Freilich ist es schwer, heisst es weiter in dem Fragment, welches die wenig passende Ueberschrift *πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*, ad principem ineruditum, trägt, den Regenten Rath über die Art des Regierens zu ertheilen, denn sie fürchten sich, die Vernunft als Herrscherin über sich anzuerkennen, als ob dadurch ihre Macht verkürzt und beeinträchtigt würde, während sie im Gegentheil dadurch erst recht befestigt wird. Denn für einen Herrscher, der die Vernunft über sich anerkennt, ist diese wie ein sorgsamer Wächter über sein Wohlbefinden, welche ihm das Gefährliche seiner Macht nimmt, aber das Gesunde derselben lässt. Leider glauben die meisten Herrscher durch barsche Stimme, finstern Blick, schroffes, unumgängliches Wesen am besten für die Erhaltung ihrer Herrscherwürde zu sorgen. Vielmehr muss der Fürst vor allem dafür sorgen, seine Seele und seinen Charakter in die

richtige Stimmung zu bringen, um danach seine Untergebenen sich richten zu lassen, und es ist ein verkehrter Grundsatz zu glauben, das erste Zeichen der Herrschaft sei es durch nichts, auch nicht durch Vernunft und Philosophie, sich beherrschen zu lassen. Ueber den Herrscher muss das Gesetz herrschen, dieser Gebieter über Götter und Menschen, wie Pindar sagt, nicht das geschriebene, sondern das lebendige Vernunftgesetz seiner Seele. Die Herrscher sind Diener der Gottheit in ihrer Fürsorge für die Menschen, um die Güter, welche Gott den Menschen verleiht, zu vertheilen und zu erhalten. Ohne Gesetz, Gerechtigkeit und Herrscher ist ein Genuss der Gaben und Güter, welche Gott den Menschen verleiht, nicht möglich, so wenig als ohne den befruchtenden Einfluss von Sternen, Mond und Sonne der in den Schooss der Erde gesenkte Same sich zur Frucht entwickeln kann. Gerechtigkeit ist der Zweck des Gesetzes, das Gesetz ein Werk des Herrschers, der Herrscher ein Abbild der die Welt schmückenden Gottheit, der sich selbst durch die Tugend zur Aehnlichkeit mit Gott emporhebt. Wie Sonne und Mond leuchtende Bilder der Gottheit am Himmel sind, so ein vom göttlichen Geist getragener Herrscher in einem Staate, der darauf bedacht ist Gerechtigkeit, Wahrheit und Sanftmuth zur Geltung zu bringen. Und die hierzu nöthige Gesinnung oder Stimmung der Seele empfängt er lediglich aus den Lehren der Philosophie. Und sie ist dem Herrscher um so nöthiger, als bei niedrig gestellten, für sich lebenden Leuten vielleicht Unverstand mit Kraftlosigkeit verbunden einen unschädlichen Verlauf nimmt, aber wo Macht zur Schlechtigkeit kömmt, werden die Leidenschaften um so heftiger angestachelt, und so ist es eine grosse Gefahr, wenn derjenige, der das,

was er will, zu thun vermag, eben das will, was er nicht soll, andrerseits bei einem Herrscher die Laster und Fehler um so mehr in's Auge fallen, je höher er steht.

Am interessantesten und lehrreichsten aber unter den in das gegenwärtige Capitel einschlagenden Schriften sind die *πολιτικὰ παραγγέλματα*, praecepta rei publicae gerendae, weniger wegen ihres Inhaltes an sich, als weil uns in ihnen der politische Standpunkt Plutarchs ganz klar und deutlich hervortritt, und uns durch sie viele Schwächen seiner historischen Auffassungs- und Beurtheilungsweise von Personen und Zuständen, die wir in seinen Biographien bemerken, begreiflich werden. Sie sind, natürlich in der Zeit nach Domitian, zur Belehrung eines jungen Mannes aus Sardes geschrieben, der sich in seiner Vaterstadt der politischen Laufbahn widmen wollte und sich dazu Verhaltungsmassregeln ausbat.*) Wir sehen daraus, dass Plutarch ein Kleinstädter war mit Leib und Seele. Für die politischen Verhältnisse von Chäronea und ähnlicher kleiner, auch wohl grösserer Städte mit einer gewissen municipalen Selbständigkeit hatte er einen klaren, richtigen Blick, er selbst brachte zur städtischen Verwaltung eine edle Gesinnung und philosophische Einsicht, auch historische Erfahrung mit. Aber eine höhere Auffassung grosser geschichtlicher Verhältnisse ging ihm ab. Man kann sagen, er betrachtete alle Erscheinungen der Griechischen und Römischen Geschichte nach dem beschränkten, kleinlichen Massstabe der ihm wohlbekannten Verhältnisse seiner Vaterstadt. Wie er die Streitigkeiten zwischen Bürgerschaft und Rath daselbst, zwischen den Armen und Reichen betrachtete, so und nicht anders betrachtete er auch die gewaltigen republi-

*) s. Th. I. S. 52.

kanischen Parteikämpfe des untergehenden Römischen Freistaates. Von ihren grossartigen Dimensionen hatte er durchaus keine richtige Vorstellung. Daher kömmt seine erstaunliche Dürftigkeit in vielen seiner Römischen Biographien aus jener Zeit. Cicero wird von Plutarch seiner persönlichen geistigen Erscheinung nach sicher und richtig beurtheilt, mit gleich gesundem Blick für die Schwächen und Vorzüge des grossen Mannes, aber für die Bedeutung seines politischen Strebens, für die Bedeutung der Parteikämpfe jener Zeit fehlt es ihm vollständig an Verständniss. Er referirt auch hierüber thatsächliches, was er vorgefunden hat, aber er vermag es weder für sich noch für andere zu beleben. Aehnlich in seiner Biographie der Gracchen. Sie ist vortrefflich erzählt, mit warmer Sympathie für diese beiden Helden, eine ergreifende Tragödie in Prosa, aber mit höchst mangelhafter Exposition. Die Helden heben sich viel zu wenig von dem Hintergrund ihrer Zeit ab. Wir sehen in seinen Biographien bedeutende Menschen, aber nirgends die nach Zeit und Orten individualisirte Menschheit, der sie angehörten. Hierin liegt ihre grosse Schwäche, wenn man sie, wozu man freilich kein Recht hat, als historische Arbeiten vom modernen, wissenschaftlichen Standpunkte aus betrachtet. Welt und Menschheit fiel für Plutarch im Grunde mit Chaeronea zusammen. Daher war denn auch Rom, die Hauptstadt der Welt, in seinen Augen doch eigentlich nur ein vergrössertes Chaeronea. Es lässt sich diesem Standpunkt seine Berechtigung nicht abstreiten. Er ist naiv und harmlos, er hat etwas reizend gemüthliches, ja bis auf einen gewissen Grad sogar etwas geniales an sich. Aber er ist doch kleinlich. Jedenfalls aber ist er begreiflich an einem Platoniker, der sich mit der realen

Welt möglichst bald abfindet, um in das Reich seiner schönen Gedanken zu flüchten, in denen er seine wahre Heimath weiss.

Es ist daher eigentlich zu bewundern, dass Plutarch seine Augen für die realen Verhältnisse seiner Umgebung noch so weit offen behalten hat, als es bei ihm wirklich der Fall gewesen ist. Er war ein liebenswürdiger, geistreicher Mann, aber in politicis ein etwas spiessbürgerlicher Ideologe. Er hatte die Welt gesehen, war viel mit vornehmen Leuten in Berührung gekommen, von ihnen geschätzt und geehrt worden, aber ohne persönlichen Ehrgeiz kehrte er aus der grossen Welt in sein kleines Städtchen im geliebten Böoterlande zurück, um hier in selbstgewählter Beschränkung zu philosophiren, und seine philosophischen Grundsätze an der ernsten, sittlichen Behandlung aller praktischen Verhältnisse des Lebens zu bewähren. Hierdurch hielt er sich natürlich frei von aller tendenziösen Auffassung derselben auf Kosten der darin handelnden Personen und ihrer sittlichen Motive. Sein Urtheil über die Menschen ist frei von doctrinärer Phrase, sie werden rein nach ihrem ethischen Werthe beurtheilt, ihre Handlungen und Thaten nach den ethischen Motiven, die ihnen zu Grunde lagen, oder die er selbst unbewusst ihnen unterlegte. So konnte er denn bei Betrachtung der Geschichte Bestrebungen preisen, die der Historiker als verfehlt und unzeitgemäss verwerfen muss. Daraus erklärt sich z. B. die Differenz in der Beurtheilung des Kleomenes zwischen ihm und dem doctrinären Polybius. Was dem ersteren, der bei seiner Darstellung den Phylarch zum Führer nahm, als edle Rückkehr zur Tugend der Väter erscheint und von ihm gepriesen wird, das erscheint dem letzteren als Mangel an politischer Einsicht, als unlauterer Ehrgeiz und Eitelkeit. Kleomenes hat nach Po-

lybius hauptsächlich die Griechische Freiheit zu Grabe getragen, weil er den einzig zeitgemässen Gedanken des Achäischen Föderativstaats nicht verstand, oder nicht verstehen wollte. Polybius Urtheil ist richtiger, Plutarchs Urtheil edler, schon deshalb weil ja das Ideal, also die Nichtwirklichkeit im realen Sinne, immer edler ist als die Wirklichkeit. Für den Platoniker ist das so selbstverständlich, dass ihm eben deshalb die Wirklichkeit im Lichte ihrer idealen Erscheinung betrachtet unter den Händen fast immer zur Nichtwirklichkeit wird. Einen solchen Standpunkt beschuldigt der Historiker der kritiklosen Schwärmerei und belächelt ihn, wo er ihn nicht scharf verwirft. Was soll er nun wohl dazu sagen, wenn er bemerkt, dass Plutarch selbst für die geschichtlichen Verhältnisse Athens keinen Sinn hatte, dass ihm Athen nichts als ein geistreiches Chäronea ist, und es ihm auch nicht entfernt in den Sinn kommt Athen als politische Grossmacht seiner Zeit zu betrachten, und danach die Erscheinungen seines politischen Lebens zu beurtheilen? So sind denn gewisse Erscheinungen des Athenischen Lebens für Plutarch geradezu incommensurabel. So Aristophanes. Davon dass die politische Komödie ihre grossartige historische Berechtigung hatte, weiss er nichts. Er urtheilt über den grossen Komödiendichter nicht anders, als etwa zu ihrer Zeit die Madame Dacier. Er erscheint ihm roh und karikirt, voll grober, widerlicher Zoten, mit einem geradezu fehlerhaften Realismus der Poesie. Menander steht ihm daher viel höher. Dass dieses Urtheil zwar einseitig ist, aber doch immerhin seine grosse Berechtigung hat, leuchtet ein. Ekklesiazusen und Lysistrata sind gemeine Schandstücke, und kann man es einem Plato verargen, dass er sich von dem öffentlichen Leben seiner

Vaterstadt zurückzog, dass er die Dichter aus seinem Idealstaate verbannte, wenn solche Unflätereien zu seiner Zeit über die Bühne gehen durften, ohne dass man daran ein öffentliches Aergerniss genommen hätte? Sagt man dagegen, die Aristophanische Komoedie hatte auch eine sittliche Tendenz, Aristophanes lässt seine Zeitgenossen in stark reflectirtem Licht ihre eignen Thorheiten und Verkehrtheiten schauen, um sie davon abzubringen, hinter seinen Scherzen steckt doch immer das quid rides, mutato nomine de te fabula narratur, so erhebt Plutarch gegen diese Ansicht einen gewiss nicht unbegründeten Einwurf: »Auch die Komiker haben auf der Bühne viele derbe Wahrheiten gesagt und dem Staate heilsame Lehren gegeben. Aber da lächerlicher und höhnischer Spott darunter gemischt ist, wie ein schlechtes Gewürz an die Speisen, so hat dies die Freimüthigkeit ihrer Rede zurücktreten lassen und nutzlos gemacht. So blieb für die Dichter nur der Ruhm ihres malitiösen Witzes, für die Zuhörer aber kein Nutzen ihrer Worte übrig.« *)

Kehren wir jedoch zu der in Rede stehenden Schrift zurück. Man darf nun nach dem oben gesagten keineswegs glauben, dass sich in den Rathschlägen, die Plutarch seinem jungen Freunde ertheilt, ein unpraktischer Idealismus geltend mache. Plutarch war nicht so naiv wie Plotin, der ein Jahrhundert später, in einer Zeit, in der das alte Römerreich bereits in allen Fugen wankte und krachte, wie Porphyrius berichtet in allem Ernst daran dachte, eine Stadt nach Pla-

*) de adul. et am. c. 27. Im Leben des Perikles c. 13 heissen die Dichter der alten Komödie *σατυρικοὶ τοῖς βίοις*, die mit ihren Schmähungen auf hervorragende, edle Männer dem Neid der Menge, wie einem bösen Dämon, fortwährend Opfer bringen.

tonischen Grundsätzen zu errichten. Er wusste es, dass das Leben eines theoretischen Philosophen und eines Staatsmannes nicht dasselbe sei. Jener, sagt er, richtet seinen Geist ohne besonderes Werkzeug und ohne äusseren Stoff zu bedürfen, auf das Schöne, dieser wendet die Tugend auf die menschlichen Bedürfnisse an, für ihn ist der Reichthum bisweilen nicht blos nothwendig, sondern auch ein schätzbares Gut, wie er es für Perikles war, welcher viele Armen unterstützte.*) So berücksichtigt er auch in seinen politischen Vorschriften vollständig die gegebenen Verhältnisse. Er weiss, dass er für den zukünftigen Leiter der politischen Angelegenheiten einer Provinzialstadt des Römischen Reiches schreibt, er weiss auch, was für einen Politiker in dieser Stellung allein möglich ist und seine diesen Punct betreffenden Aeusserungen sind von historischer Wichtigkeit. »Jetzt nun« heisst es in c. 10 »wo bei den Verhältnissen der Städte keine Führerschaften im Kriege mehr vorkommen, kein Sturz von Tyrannenherrschaften, keine Verhandlungen mit Bundesgenossen, welchen Ausgangspunkt zu einer hervorragenden und glänzenden politischen Thätigkeit kann man da nehmen? Es bleiben die öffentlichen Gerichtsverhandlungen übrig, Gesandtschaften an den Kaiser, die eines feurigen Mannes bedürfen, der zugleich Muth und Verstand besitzt. Man kann auch durch Wiederherstellung schöner Einrichtungen, die in den Städten in Verfall gekommen sind, durch Beseitigung von Misständen, die in Folge schlechter Gewöhnung zur Schande und zum Schaden der Stadt sich eingeschlichen haben, die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Ein grosser, gut durchgeführter Process, treue An-

*) v. Pericl. c. 16.

waltschaft für einen Schwachen gegen einen starken Gegner, Freimüthigkeit in Sachen des Rechts einem ungerechten Vertreter des Kaisers gegenüber, hat schon manchem zu einem berühmten Anfang seiner politischen Thätigkeit verholfen.« Noch wichtiger ist, was in c. 17 steht. Wer in einer Stadt die höchsten Ehren bekleidet, etwa als Strateg in Athen, als Prytane in Rhodus, als Boeotarch in einer Boeotischen Stadt, der muss sich bei jedem Amtsantritt sagen: »Du herrschest als Unterthan über eine Stadt, die den Proconsuln, den kaiserlichen Procuratoren untergeben ist. Das ist nicht die Lanze des Feldes (?), nicht das alte Sardes, nicht jene Macht der Lyder. Man muss das Feldherrnkleid bescheidner machen, von dem Feldherrnzelt auf das Tribunal blicken, mit dem Kranze nicht zuviel Stolz und Zuversicht aufsetzen, indem man die Senatorenschuhe über seinem Haupte sieht. Sondern man muss die Schauspieler nachahmen, welche ihre eignen Affecte, Pathos und Würde in die Rolle legen, aber auf den Souffleur hören, und Rhythmen und Metra der von den Herrschern gegebenen Macht nicht überschreiten. Denn hier trägt ein Ausschreiten nicht Hohn und Spott ein, sondern viele traf

das Beil, das grausig strafend mit Enthauptung droht,

manch einer wurde auf eine Insel verbannt.« Das klingt freilich sehr resignirt und philisterhaft, und erinnert mit seiner nüchternen Verständigkeit wenig an das Freiheitsgefühl des alten Hellas. Aber an das alte Hellas, meint Plutarch, soll man auch nicht zur Unzeit denken, am wenigsten an seine Freiheit. »Wenn wir sehen, dass kleine Kinder den Versuch machen, sich die Schuhe ihrer Väter anzuziehen, und im Scherz sich deren Kränze aufzusetzen, so lachen wir. Aber wenn die Herrscher in den Städten unverständig befehlen die

Werke, Gesinnungen und Thaten der Vorfahren nachzuahmen, jetzt wo Zeiten und Verhältnisse dazu nicht mehr passen, und dadurch die Volksmenge aufreizen, so handeln sie zwar lächerlich, aber die Folgen ihrer Handlung sind nicht mehr zum Lachen, es sei denn, dass man sie gänzlich verachtete. Man kann ja von den alten Hellenen gar manches dem jetzigen Geschlechte mittheilen, um dadurch auf seine sittliche Bildung einzuwirken. Man braucht in Athen nicht an die Kriegsthaten zu erinnern, sondern etwa an den Volksbeschluss über die Amnestie nach Vertreibung der Dreissig, oder dass sie den Phrynichus bestraften, als er Milets Einnahme zum Gegenstand einer Tragödie machte, dass sie sich bekränzten, als Kasander Theben wieder aufbaute, dass sie bei der Nachricht von dem blutigen Aufruhr in Argos, bei welchem die Argiver 1500 aus ihrer Mitte getödtet hatten, befahlen ein Reinigungsopfer um die Volksversammlung herumzutragen, dass als sie im Harpalischen Process die Häuser durchsuchten, sie allein am Hause eines Neuvermählten vorübergingen. Dergleichen kann man auch jetzt noch nachahmen in der Weise der Väter, aber Marathon, den Eurymedon, Platää und was sonst für Beispiele die Menge in nutzlose Aufregung versetzen, mag man in den Schulen der Sophisten zurücklassen.« Das sind gewiss höchst biedere, praktische Grundsätze, deren allgemeine Verbreitung und Annahme den Römischen Caesaren höchst willkommen sein musste, sie geben uns einen Commentar aus alter Zeit zu dem modernen 'Ruhe ist die erste Bürgerpflicht'; aber man begreift, dass wer solche Grundsätze selbst eine Reihe von Jahren bis in sein hohes Alter befolgt hat und dann daran geht die Biographien grosser Römer und Griechen zu schreiben, gewiss alles andre als die wirklich

treibenden Mächte der politischen Geschichte zum Mittelpunkt seiner Darstellung machen wird und kann, dass er überhaupt zum Geschichtschreiber einer grossen, freien Vergangenheit mit ihren gewaltigen Kämpfen nicht geeignet ist.

In diesen Aufschlüssen, die wir über Plutarchs politische Ansichten gewinnen, liegt, wie bereits erwähnt, für uns der Hauptwerth der *πολιτικὰ παραγγέλματα.* Die eigentlichen politischen Lehren, die in ihnen enthalten sind, sind von minderem, philosophisch eigentlich von nur geringem Interesse. Begreiflicher Weise erheben sie sich an vielen Stellen nicht über gut gemeinte Gemeinplätze, und es mag der Vollständigkeit wegen genügen, das hauptsächlichste derselben hier in einer gedrängten Skizze folgen zu lassen, da sie wenigstens zur Kenntnissnahme von Plutarchs edlem, humanen Charakter von Werth sind.

Der Entschluss sich berufsmässig mit Politik und Staatsverwaltung zu befassen, sagt Plutarch, muss auf einer reiflichen Ueberlegung beruhen, nicht aber die Folge irgend eines unklaren Einfalls sein, der aus blosem Ehrgeiz, aus eitler Ruhmsucht, oder aus Mangel an sonstiger Beschäftigung hervorgegangen ist. Wer sich ohne wirklichen Beruf oder aus unlauteren Motiven der politischen Laufbahn widmet, wird sich gar bald in ihr enttäuscht finden, und wenn er auf persönliche Angriffe und Gefahren stösst, verzagen, nicht selten auch wird er sich sein eignes Verderben bereiten. Wer aber zur politischen Laufbahn fest entschlossen ist, muss vor allen Dingen den allgemeinen Charakter seiner Mitbürger kennen zu lernen suchen, um danach sein eignes Verhalten einzurichten und zu wissen, wie er am leichtesten auf dasselbe wird einwirken können. Unkenntniss des Charakters führt

nicht minder in freien Städten als in der Freundschaft der Könige zu Misgriffen und Verstössen. Ist der Staatsmann bereits zu einem gewissen Einfluss und zu Ansehen gelangt, so muss er versuchen, langsam und allmälich den Charakter seiner Mitbürger zu veredeln und auf das bessere zu lenken. Dazu muss er aber zuvörderst streng gegen sich selbst sein und seine eignen Fehler ablegen, sein persönlicher Charakter wie sein ganzes Privatleben muss ohne Tadel sein, um so mehr als aller Blicke auf ihn gerichtet sind, und sich von seinem Verhalten nichts der öffentlichen Kritik entzieht. Wohl kömmt es vor, dass auch schlechte und tadelnswerthe Charaktere eine Zeit lang eine politische Rolle spielen, aber das Volk duldet sie nur in Ermangelung besserer Führer, über lang oder kurz lässt es sie fallen und wendet sich mit Verachtung von ihnen ab. Immer giebt das Vertrauen auf die Charaktertüchtigkeit für den politischen Einfluss den Ausschlag.

Aber Charaktertüchtigkeit allein genügt für den Staatsmann nicht, er muss auch die Rede in seiner Gewalt haben, und durch sie das Volk für seine Pläne zu gewinnen wissen. Schon die Homerischen Könige, bei allem Glanz ihrer äusseren Stellung und allem Ansehn, das ihre göttliche Herkunft ihnen verlieh, verschmähten die Anmuth der Rede keineswegs, und wie soll ohne Hülfe der Beredsamkeit ein Privatmann zur Herrschaft über seine Mitbürger gelangen? Gerade die Macht der Rede war es, welche den Perikles allen anderen Staatsmännern seiner Zeit überlegen machte, von denen es doch vielen an trefflichen Eigenschaften des Charakters nicht fehlte. Aber die Rede des Staatsmannes muss frei sein von jugendlicher Schönrednerei und Ostentation, ebenso auch

von mühsamer, studirter Technik, vielmehr muss sie der Ausdruck sein eines edlen, wahrheitsliebenden und offnen Charakters, einer freimüthigen, vorsorglichen und einsichtigen Gesinnung, mit dem schönen Inhalt muss sie eine gefällige Form, einen würdevollen Ausdruck, eigenthümliche und überzeugende Gedanken zu verbinden wissen. Noch mehr als die Gerichtsrede lässt die politische Rede*) Sentenzen, historische Beispiele, Fabeln, einen mässigen und rechtzeitigen Gebrauch von Metaphern zu, sie verlangt Erhabenheit und Grösse, aber auch die Anwendung von Spott und Scherz lässt sie zu, namentlich bei Erwiderungen, nur muss sie darin Mass halten. Ein Staatsmann darf, wenn es irgend angeht, nie ohne sorgfältige Vorbereitung sprechen, doch muss er für plötzliche Zwischenfälle und Entgegnungen auch extemporale Redegewandheit besitzen, und gerade eine unvorbereitete, dem Augenblick angepasste Rede kann von ganz besonderer Wirkung sein. Der Stimme des Staatsmannes darf es bei den oft anstrengenden Debatten nicht an Kraft, seinem Athem nicht an Ausdauer fehlen, damit nicht, wenn seine Stimme versagt und der Athem ihm ausgeht, wie es oft geschieht, ein bloser gewaltiger Schreier über ihn den Sieg davon trägt.

Nun giebt es überhaupt zwei Wege, auf denen man in die politische Laufbahn eintreten kann, von denen der eine rasch und glänzend, aber nicht gefahrlos, der andere langsamer und minder glänzend, dafür aber sicherer ist. Die einen beginnen ihre Laufbahn von vorn herein mit einer auffallenden, grossartigen That, durch die sie sofort die höchste Stufe des

*) Plutarch braucht den Ausdruck πολιτικὸς λόγος natürlich nicht im Sinne der seit Hermogenes üblichen rhetorischen Terminologie (vgl. Hermag. S. 330), sondern mehr oder weniger synonym mit δημηγορία.

Ruhms und der Volksgunst erreichen, so Arat, Alcibiades, Pompeius, Scipio. Die anderen dagegen suchen im treuen Anschluss an einen berühmten, angesehenen Mann sich selbst allmälich zu Einfluss und Ansehen emporzuarbeiten. Nur müssen sie dann darauf sehen, dass derjenige, den sie sich zum Führer in der Politik auswählen, nicht blos berühmt und einflussreich ist, sondern auch der Tüchtigkeit seines Charakters seine hohe Stellung verdankt, nur ein solcher wird überhaupt jüngere strebsame Leute neben sich aufkommen lassen. Im weiteren bedarf ein Staatsmann der Freunde, die ihn bei seinen Plänen und Bestrebungen unterstützen, wollte er ohne Freunde sein, so würde er nur den Schmeichlern anheim fallen, — aber er muss bei der Wahl seiner Freunde mit besonnenem Urtheil zu Werke gehen, um nicht durch sie compromittirt zu werden, und sich wohl überlegen, wie weit er in seiner Gefälligkeit und Nachgiebigkeit gegen sie gehen darf, um nicht bei ungerechtem Ansinnen ihnen zu Willen zu sein. Natürlich kann ein Staatsmann auch nicht ohne Feinde und Neider bleiben,*) aber auch ihnen gegenüber muss sein Verhalten ein wohl überlegtes sein. Nie darf er einer Versöhnung mit ihnen aus dem Wege gehen, wenn die höher stehenden Interessen des Vaterlands sie verlangen. Mit politischen Gegnern muss man doch im Privatverkehr auf freundlichem Fusse bleiben, überhaupt darf man keinen Mitbürger als seinen Feind betrachten, als eben nur einen ausgemacht schlechten, schädlichen Charakter. Wenn man den Gegnern gegenübertritt, muss es

*) Wo es sich um die wichtigsten Dinge handelt, darf man bei der Staatsverwaltung nicht das vermeiden wollen, was uns Neid zuzieht, sondern man muss das Glänzende erwählen, um durch die Grösse der Macht den Neid zu verdunkeln, comp. Nic. et Crassi c. 2.

ohne alle Bitterkeit und persönliche Gereiztheit geschehen, und nie darf man ihnen eine Anerkennung versagen, wo sie eine solche verdienen, ebensowenig seine persönliche Verwendung, wo man ihnen irgendwo behülflich sein kann, nie endlich der Stimme der Verleumdung Gehör schenken, die uns gegen sie aufzureizen sucht. Seinen Gegner zu schmähen ist eines Staatsmannes vollkommen unwürdig. Wird er selbst durch Schmähungen angegriffen, so suche er sie durch eine treffende Entgegnung abzufertigen und auf den Gegner zurückfallen zu lassen, oder er lasse sie schweigend über sich ergehen und nehme keine Notiz von ihnen.*)

Allen Angelegenheiten seiner Vaterstadt muss sich ein Staatsmann, wenn sie ihm aufgetragen werden, mit gleicher Bereitwilligkeit und Gewissenhaftigkeit unterziehen, er darf aber nicht darauf ausgehen, alle Geschäfte in seiner Person zu vereinigen, wodurch er sich gerechten Tadel zuzieht und sich verhasst macht, vielmehr muss er darauf bedacht sein, auch andern zur Entfaltung ihrer Tüchtigkeit den geeigneten Spielraum zu verschaffen, und er darf darin keine Schwächung, sondern vielmehr eine Stärkung seiner eignen Macht erblicken, wenn er im Verein mit seinen Freunden und sonstigen tüchtigen Männern dem Staate nützen kann. Andrerseits darf er eine durchgehende Uebereinstimmung mit seinen Freunden und Gesinnungsgenossen nicht auffällig zur Schau tragen, um nicht den Verdacht einer Conspiration und festen Verabredung

*) Wer sich mit öffentlichen Angelegenheiten befassen und mit Menschen verkehren will, der muss vor allem die eigensinnige Selbstgefälligkeit (*αὐθάδεια*) vermeiden, die Gefährtin der Einsamkeit, wie Plato sagt, und muss sich mit der von vielen verlachten Kunst befreunden, Kränkungen zu ertragen (*ἀνεξικακία*). v. Coriol. c. 15.

aufkommen zu lassen, zu welchem das Volk ohnehin geneigt ist, wenn es sieht, dass wichtige Angelegenheiten ohne heftigen Kampf und Widerstreit zur Durchführung gelangen. Daher darf es der Staatsmann seinen Freunden nicht verargen, wenn sie in minder wichtigen Angelegenheiten ihrer Ueberzeugung folgend andrer Meinung als er selbst sind, und bei wichtigen kann es ihm nur nützlich sein, wenn einige seiner Freunde, sei es auch nur zum Schein, ihre abweichende Ansicht vortragen und sich dann von ihm eines besseren belehren lassen.

Welche Rücksichten der Lenker einer Hellenischen Stadt auf den römischen Statthalter zu nehmen habe, wurde mit Plutarchs eignen Worten bereits mitgetheilt. Er macht es ihm auch zur Pflicht, sich unter den einflussreichen Männern Roms einen besonderen Freund zu verschaffen und sich seines Einflusses und seiner Fürsprache zum besten seiner Vaterstadt zu bedienen. Und wenn nun der Staatsmann vor allem dafür zu sorgen hat, seine Vaterstadt der herrschenden Macht gehorsam zu machen und zu erhalten, so darf er sie doch auch nicht noch mehr erniedrigen, nicht, wo ihr bereits das Bein gefesselt ist, auch noch ihren Nacken unter die Fessel beugen, wie es Einige thun, die sich bei kleinen wie grossen Angelegenheiten an die Römischen Beamten wenden, ihre Knechtschaft gleichsam zur Schau tragen, sich in ihrem politischen Verhalten aller und jeder Selbständigkeit begeben, und sich dadurch von den Machthabern abhängiger machen, als diese selbst es wollen. Meistentheils geht ein solches Verhalten aus Habgier und verwerflichem Ehrgeiz hervor. Entweder bedrücken sie die ärmeren Bürger und wenden sich an die Mächtigeren, um sich der Rechenschaft ihren Mitbürgern

gegenüber zu entziehen, oder sie thun es, weil sie die Ersten sein und Niemand unter ihren Mitbürgern nachgeben wollen, und sich nicht im Stande fühlen ausgebrochene Streitigkeiten auf vernünftigem, gütlichen Wege beizulegen. Aber der Staatsmann hat allein die Ruhe und Sicherheit seiner Vaterstadt im Auge zu behalten, er muss sich wie von Ungerechtigkeit und Härte, so von allem persönlichen Ehrgeiz und eitler Rechthaberei fern halten. Wenn aber seine Mitbürger einmal in einen wirklichen Conflict mit den Machthabern gerathen sind und sich deren Zorn zugezogen haben, dann muss er unerschrocken bereit sein für ihre Rettung alles aufzubieten, was in seinen persönlichen Kräften steht, er darf nicht die Schuld auf andre wälzen, um sich selbst in Sicherheit zu bringen, sondern auch wenn er an ihrer Schuld keinen Theil hat, ist es seine Pflicht, sich für sie zu verwenden. Wer ein öffentliches Amt bekleidet, muss es als eine heilige und gewichtige Institution betrachten, und ganz besonders die Ehre und Würde desselben im Auge behalten, und sein Amtsbewusstsein vor allem durch einträchtige Gesinnung und Ehrerbietung gegen seine Amtsgenossen an den Tag legen, nicht aber sich hochmüthig über diese erheben. Ehre geben ist für einen Staatsmann oft rühmlicher als Ehre empfangen, auf das Volk aber macht es einen schlechten Eindruck, wenn es sieht, dass die Inhaber der Regierungsgewalt sich gegenseitig befeinden und verunglimpfen. Tritt ihm ein Amtsgenosse im Zorn und mit Schmähungen entgegen, so wird er in den Augen des Volks gewinnen, wenn er sie erträgt und erst zu gelegener Zeit, etwa wenn jener sein Amt niedergelegt hat, die empfangene Unbilde weiter verfolgt. An Eifer dagegen und

kluger Vorsorglichkeit für das Gemeinwohl muss man jeder Zeit mit allen obrigkeitlichen Personen wetteifern, man muss sie mit seinem Rath unterstützen, und ihnen zur Ausführung ihrer Pläne behülflich sein, wenn sie selbst tüchtig sind; zaudern sie dagegen oder zeigen sie sich in ihrer Amtsführung lässig, so muss man selbst eintreten, nicht aber unter dem Vorwande, man wolle einem andern nicht vorgreifen, sich der Sorge für das Gemeinwohl entziehen. Denn das Gesetz giebt jeder Zeit dem, welcher das Rechte thut und das Nützliche erkennt, den ersten Rang im Staate.

Der Menge gegenüber muss der Staatsmann in kleinen Dingen nachgeben, um ihr bei grösseren mit desto mehr Nachdruck entgegentreten und sie an verkehrten Handlungen hindern zu können. Eine allzugrosse Strenge in allen Dingen reizt das Volk zur Opposition und macht es misvergnügt. Daher muss sich auch der Staatsmann mit an seinen Spielen und Belustigungen, bei Festzügen und Theatervorstellungen betheiligen und mitunter kleine Vergehungen, wie man es in der Familie bei den Kindern macht, absichtlich übersehen, um das Gewicht seines Tadels und seiner Zurechtweisung für Grösseres aufzusparen. Nur darf er dem Volke keine wirklichen Ausschreitungen erlauben, die auf Gewaltthaten und Beschädigung fremden Eigenthums hinauslaufen. Mit allerlei kleinen Vergünstigungen seinem Vergnügen und seiner Freude entgegen zu kommen, soll er nicht versäumen. Durch ein rechtzeitiges Eingehen auf das, was dem Volke angenehm und erwünscht ist, lässt sich oft manches erreichen, was für die wahren Interessen des Staates sehr nützlich ist, wie denn ein Staatsmann die Ausführung thörichter und unnützer Bestrebungen des Volks, denen er nicht direct entgegenzutreten vermag, doch oft noch auf einem klugen Umwege vereiteln und hintertreiben kann.

Dass ein Staatsmann sich frei halten muss von allen eigennützigen Absichten und bei seiner öffentlichen Verwaltung auch nicht entfernt daran denken darf sich zu bereichern, versteht sich von selbst, er muss sich aber auch vor eitlem Ehrgeiz hüten.*) Am innern Bewusstsein dessen, was er dem Vaterlande gutes erwiesen hat, muss er sich genügen lassen, ohne nach äusseren Ehrenbezeugungen, nach Statuen und Kränzen zu trachten. Kann er aber nicht umhin Ehrenbezeugungen anzunehmen, die ihm vom Volke entgegengebracht werden, so verbitte er sich doch alle pomphaften und kostbaren, und begnüge sich mit bescheidnen Zeichen seiner Huld, etwa einer Inschrift, einer Gedenktafel, einem lobenden Volksbeschluss. In der That aber gereicht die Zuneigung und wohlwollende Gesinnung des Volkes einem Staatsmann zur grössten Ehre, und diese sich zu erwerben, darf er nichts versäumen. Sie wird aber stets auf der Ueberzeugung von seiner wohlwollenden, edlen und gerechten Gesinnung be-

*) Staatsmänner, welche den Ruhm zur Richtschnur ihres Handelns machen, sind Diener der Menge und nur dem Namen nach Herrscher. Wer in vollkommener Weise gut ist, der bedarf überhaupt des Ruhmes nicht, ausser in soweit er ihm einen Weg zu seinen Thaten bereitet, schon durch das Zutrauen, das er ihm verschafft. Jemand aber, der noch jung und ehrgeizig ist, kann man es einräumen, sich auch in etwas mit dem Ruhm seiner guten Thaten zu schmücken. Denn bei solchen Menschen werden die noch im Zunehmen begriffenen Tugenden zu weiteren guten Handlungen durch das Lob gekräftigt, sie schreiten dann mehr und mehr fort, indem sie sich mit Selbstgefühl emporschwingen. Aber das zuviel ist überall gefährlich und bei politischem Ehrgeiz ist es geradezu verderblich. Denn es führt diejenigen, die in den Besitz einer grossen Macht gelangt sind, zum Wahnsinn und zu offenbarer Verblendung, wenn sie es nicht für rühmlich halten, gut zu sein, sondern für gut, berühmt zu sein. v. Ages. c. 1.

ruhen, und eine so erworbene Zuneigung ist unwandelbar, während sie wandelbar und vorübergehend ist, wenn sie durch Veranstaltung öffentlicher Spiele, durch Geldspenden und alles das, was einer Bestechung der öffentlichen Meinung gleich kommt, erworben wird. Deshalb braucht aber ein vermögender Mann bei dem, was das Herkommen an Spenden verlangt, nicht zu geizen. Oft ist ein Reicher, der von dem Seinen nichts hergiebt, beim Volke verhasster als ein Armer, der öffentliche Gelder unterschlägt, jenem wird sein Verhalten als hochmüthige Verachtung ausgelegt, bei diesem mit seiner Noth entschuldigt. Aber solche Spenden müssen gegeben werden, ohne dass man selbst etwas dafür verlangt, dann zur rechten Zeit, bei einer schicklichen und edlen Veranlassung, namentlich bei religiösen Festen, wodurch obenein die Gottheit in den Augen der Menge geehrt und gehoben wird. Wer dagegen selbst in beschränkten Verhältnissen lebt, darf es für keine Schande halten, seine Armuth offen einzugestehen und derartige Spenden den Reichen zu überlassen, statt sich durch sie in Schulden zu stürzen und sich zum Gegenstand des Mitleids und allgemeinen Gelächters zu machen. Durch seine sonstigen Tugenden, durch die Leutseligkeit und Bescheidenheit seines Auftretens, durch seine Bereitwilligkeit allen in uneigennütziger Weise beizustehen mit Rath und That, dadurch dass er seine ganze Thätigkeit unablässig dem Gemeinwohl widmet und nicht blos in müssigen Augenblicken gleichsam zum Zeitvertreib, kann er die Liebe und Zuneigung des Volks in viel höherem Grade gewinnen als der Reiche.

Zum Schlusse der Abhandlung kömmt Plutarch auf den unter Bezugnahme auf die damaligen Verhältnisse der Griechen im Römischen Reiche schon einmal ausgesprochenen Gedanken

zurück, dass die Hauptaufgabe des Staatsmannes darin bestehen müsse, unter seinen Mitbürgern Frieden und Eintracht aufrecht zu erhalten und allem vorzubeugen, was dieselbe stören und irgendwie zu Aufruhr und bürgerlichen Unruhen führen könnte. Gelingt ihm dies aber trotz seiner darauf gerichteten Bemühungen nicht, so muss er gleichwie Theramenes sich über den Parteien zu halten wissen und mit kluger Mässigung die Rolle des Vermittlers übernehmen, nicht aber darf er alsdann sich von den öffentlichen Geschäften zurückziehen und den Staat in gefährlicher Lage sich selbst überlassen. Und da schon oft Städte durch Privatstreitigkeiten einzelner Bürger und Familien, die allmälich grössere Dimensionen annahmen, in die grösste Unruhe und Verwirrung gerathen sind, so wird der Staatsmann auch solche Misshelligkeiten zwischen einzelnen Bürgern nicht übersehen, sondern bei Zeiten durch kluges und freundliches Dazwischentreten Frieden und Versöhnung zu stiften suchen. Dabei wird er aber um so eher auf einen Erfolg seiner Bemühungen rechnen dürfen, wenn er in seinen eignen Streitigkeiten mit andern sich mild und versöhnlich zeigt, frei von aller Leidenschaftlichkeit und Processsucht, lediglich auf die Wahrung des Rechts bedacht.

Plutarchs Gedanken über die Pflichten eines Staatsmannes sind, wie schon gesagt, weder besonders tief noch originell, aber sie sind durch und durch gesund, wie denn eben seine ganze Philosophie mit ihrer auf sittliche Veredlung des praktischen Lebens gerichteten Tendenz, trotz ihres idealistischen Grundzuges und eines gewissen mystischen Hintergrundes, eine durch und durch gesunde war, und die ethische Bedeutung, welche er dem municipalen Leben und der richtigen

Verwaltung seiner Interessen in unseren Augen zu verleihen weiss, hat etwas ungemein wohlthuendes und ist gewiss für eine richtige Würdigung von Trajan's Regierungszeit mit ihren conservativen Bestrebungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Charakteristisch für Plutarch ist es aber ferner, dass seine Abhandlung *περὶ φυγῆς*, eine Art Trostschrift an einen befreundeten vornehmen Mann aus Sardes, der auf einer Insel des Aegaeischen Meeres in der Verbannung lebte, ziemlich dürftig ausgefallen ist. Man fühlt es ihrer kühlen Haltung an, dass Plutarch nicht mit vollem Herzen an ihre Abfassung gegangen ist, ja dass die liebevolle Theilnahme am Schicksale eines Freundes ihn eigentlich seiner wirklichen Ueberzeugung untreu gemacht hat. Den Zenonischen Gedanken vom Weltbürgerthum des Weisen wusste er als einen erhabenen zu schätzen, ohne sich darum irgendwie für ihn auf Kosten seines Lokalpatriotismus zu begeistern. Es genügte ihm, dass er seiner philosophischen Grundanschauung von der ethischen Aufgabe des menschlichen Lebens nicht widersprach. Und so weist er allerdings in der angezogenen Abhandlung unter anderem darauf hin, dass es thöricht sei, das Unglück der Verbannung zu überschätzen, da ja der Mensch von der Natur gar kein bestimmtes Vaterland hat, sondern die ganze Welt als solches betrachten muss, zumal sein Aufenthalt auf dieser Erde einer Reise gleicht, von der die Seele in ihre wahre Heimath, aus der sie gekommen ist, zurückkehren muss, und dem Menschen kein Wechsel des Wohnorts das rauben kann, was sein wahres Glück ausmacht, so wenig wie seine Tugend und seine Erkenntniss. So tadelt es ja auch Plutarch am Cicero, dass er sich das Schicksal seiner Verbannung allzusehr zu Herzen genommen hat, und

im Unglück verzagt und kleinmüthig war, wie man es doch von einem so gebildeten Manne nicht hätte erwarten sollen, der ja selbst oftmals von seinen Freunden verlangt hatte, ihn nicht einen Redner, sondern einen Philosophen zu nennen, da er die Philosophie sich zur Aufgabe gestellt habe, der Redekunst aber nur als eines Mittels sich bediene, das ihm bei seiner Staatsverwaltung von Nutzen sei.*) Was er aber sonst zur Tröstung seines Freundes vorbringt, erhebt sich selten über gutgemeinte aber wirkungslose Gemeinplätze und ist wenig antik gehalten.**)

SIEBENTES CAPITEL.

Die Epikureer, sagt Plutarch im Leben des Pyrrhus,***) setzen das höchste Gut in das Vergnügen, sie erklären die Staatsgeschäfte für ein Hinderniss und eine Störung der Glückseligkeit und weisen der Gottheit, fern von Huld und Zorn und Sorge um uns, ein unthätiges, von Genüssen überfliessendes Leben an. Wir haben nun im bisherigen gesehen, wie und weshalb Plutarch in der Tugend das höchste Gut des Menschen erblickte, wie er ferner gerade das Staatsleben für den geeignetsten Ort hielt, die Tugend zu verwirklichen und so liegt es uns fernerhin ob, Plutarchs religiöse Ansichten zu betrachten, der culturhistorisch bei weitem interessanteste

*) v. Cic. c. 32.

**) Ich möchte daher gerade diese Schrift Plutarchs am wenigsten mit Bernhardy Grundriss der Griech. Litt. Th. I, S. 42 (2. Bearb.) als eine vortreffliche bezeichnen.

***) v. Pyrrh. c. 20.

Punkt seiner philosophischen Weltanschauung, dem es daher begreiflicherweise auch weniger als seinen sonstigen Ansichten an der verdienten Beachtung gefehlt hat. Aus dieser Betrachtung wird sich uns die Richtigkeit der in der Einleitung ausgesprochenen Behauptung ergeben, dass allein die Platonische Philosophie mit dem ihr von Anfang an innewohnenden und wesentlich zu ihr gehörenden Mysticismus im Stande war, der damaligen Zeit das zu gewähren, wonach sie sich sehnte und wessen sie vor allem sich bedürftig fühlte, eine ideale Stütze des bereits arg zerfallenen Polytheismus, wie also ein modernisirter Platonismus die einzig damals zeitgemässe Philosophie war, und dass eben Plutarch, weil er vorzugsweis Platonische Gedanken und Anschauungen auf das religiöse Gebiet übertrug, als der eigentliche Vorläufer des Neu-Platonismus zu betrachten ist. Aus den Schwankungen aber, den mancherlei Widersprüchen und überhaupt dem Lückenhaften seiner Anschauungen auf diesem Gebiete wird sich uns ferner ergeben, dass der Griechisch-Römische Polytheismus an der Platonischen Philosophie doch nur eine sehr morsche und wenig haltbare Stütze gewinnen konnte, wie denn im Grunde genommen das Hauptverdienst derselben darin zu suchen ist, dass sie gerade in den gebildeten Kreisen der heidnischen Gesellschaft dem Evangelium den Weg gebahnt hat und dass sie später für die Ausbildung der christlichen Theologie von der weitreichendsten Bedeutung gewesen ist.

Wir erinnern uns nun aus dem zweiten Capitel, dass Plutarch von Plato den Begriff der Gottheit als Inbegriff aller ethischen wie intellectualen Vollkommenheit adoptirt hat, und diesen einen höchsten Gott als Weltschöpfer, somit auch als Schöpfer der übrigen Götter betrachtet. Wie Gott selbst, so

sind auch diese erschaffenen Götter ohne Schuld am Bösen, vielmehr der Quell des Guten, die seligen Regierer und Aufseher der Welt. Sie haben eine ihrem Wesen natürliche Freude daran, uns Wohlthaten und Gutes zu erweisen. Meist spenden sie eben deshalb ihre Wohlthaten im Verborgenen.*) Sie sind unsre ersten und grössten Freunde.**) Ueber Zahl und Wesen dieser Götter im Einzelnen lässt sich Plutarch nicht aus. Er schliesst sich in dieser Hinsicht glaubensvoll der bestehenden Ueberlieferung, dem *πάτριος λόγος*, an. Wiederholt berührt er indes die Frage, ob Apollo und Helios identisch seien. In der Schrift de defectu oraculorum c. 42 wird es als die philosophischere Auffassung hingestellt zu glauben, dass wie sich der Leib zur Seele, das Gesicht zum Verstand, das Licht zur Wahrheit, so die Kraft der Sonne zum Wesen des Apollo verhalte, sie ist seine des Seienden stets werdende Emanation und Zeugung. Die Sonne regt in uns das Sehvermögen der sinnlichen Wahrnehmung an, Apollo das Sehvermögen der Seele. Artemis, heisst es in den Tischgesprächen III, 10, 3 — ist nicht verschieden vom Mond, aber sie ist auch *Λοχεία* und *Εἰλείθυια*. Wir bemerkten schon oben S. 16, dass Plutarch, ähnlich wie bereits Xenokrates, der in dieser Hinsicht mit Recht von Areios Didymus als Vorläufer der Stoiker betrachtet wird, die Götter als die den Elementen der Materie innewohnenden göttlichen Kräfte betrachtete. So ist ihm Zeus die warme und feurige Kraft, Hera die feuchte und luftförmige Kraft. Wo die Mythen von einem Zwist zwischen beiden Göttern berichten, bedeutet dies nichts weiter als eine Störung im natürlichen richtigen Ver-

*) de adul. et am. c. 22 p. 63 F.
**) praecepta coniug. c. 19. s. oben S. 176.

hältniss dieser beiden Elemente, wo dann entweder Dürre die Erde befällt oder in Folge anhaltender Regengüsse gewaltige Ueberschwemmungen eintreten. Merkwürdig ist es ferner, dass Plutarch die Hera mit der Latona identificirt, desgleichen Apollo mit Ares, was obenein durch eine wunderliche Etymologie gestützt wird. Er sagt nämlich *καὶ κέκληται Ἄρης μέν, ὡς ἀρήγων τοῖς κατὰ βίαν καὶ μάχην συμπτώμασιν· Ἀπόλλων δὲ ὡς ἀπαλλάττων καὶ ἀπολύων τῶν περὶ σῶμα νοσηματικῶν παθῶν τὸν ἄνθρωπον.* Dies erinnert an die Stoiker. Eben deshalb ist aber festzuhalten, dass Plutarch bei dieser Betrachtung der Götter nicht stehen blieb. Neben ihrer Immanenz lehrte er auch ihre Transscendenz. Er löste die Götter nicht wie die Stoiker, denen er dies im Erot. c. 13, sowie in der Schrift über Isis und Osiris c. 66, de def. orac. c. 29 zum Vorwurf macht, in solche Elementarkräfte auf, sondern sie waren ihm mehr, nämlich ausserdem auch persönliche Wesen. In der physischen Kraft manifestirt sich blos der Gott, sie ist als seine Wirkung ein Theil seines Wesens, keineswegs aber die Totalität seines Wesens. Vielmehr bleiben die Götter trotz ihrer elementaren Seite in der sublunaren Welt doch immer *λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ τοῦ θεοῦ*, de Is. 36. Gott ist, wie ihr Princip, so ihr oberster Herrscher und Führer, de def. orac. c. 29. Und wenn sie einerseits als Gottes dienende Kräfte bezeichnet werden, so sind sie ihm doch auch wesensgleich, oder doch wenigstens gleichartigen Wesens mit ihm. Denn da Gott als *τελέως ἀγαθός* im Besitz aller Tugenden ist, folglich auch der schönsten, der Gerechtigkeit und Freundschaft, die aber als *κοινωνικαὶ ἀρεταί* nothwendig andere gleichartige Wesen verlangen, um sich bethätigen zu können, so kann er nicht *ἄφιλος* und *ἀγείτων* sein, sondern muss andere Götter neben

sich haben, de def. orac. c. 24. So weiss also Plutarch den Theismus mit dem Polytheismus zu vereinigen, ja letzteren sogar speculativ zu begründen.*)

Genau genommen hätte nun Plutarch dem Einen ewigen Gotte, dessen Seligkeit in der ununterbrochenen Erkenntniss des Seienden besteht,**) als *θεὸς ἀΐδιος* die anderen Götter als *θεοὶ γεννητοί* gegenüberstellen müssen. Er thut dies auch in der Schrift über die Erschaffung der Weltseele im Platonischen Timaeus. Andrerseits aber unterscheidet er dem *πάτριος λόγος* folgend, diese erschaffenen und durch den allmächtigen Willen ihres Schöpfers doch ewigen Götter als *θεοὶ ἀΐδιοι* und *ἀγέννητοι* von den *γεννητοὶ δαίμονες* d. h. denen, die von dem Irdischen aus in Folge ihrer Tugend das Sterbliche und Leidende (*παθητόν*) abgestreift und sich zum Range von Göttern erhoben haben, die also *ἐκ μεταβολῆς ἀθάνατοι* geworden sind. Zu letzteren gehören Dionysos und Herakles, zu ersteren dagegen Apollo. Daher verwirft auch Plutarch die Sage der Tegyraeer, welche in der Nähe ihres Apollotempels die Oertlichkeiten aufweisen wollten, wo der Gott geboren sei.***) Solche Sagen betrachtet er als auf einer Verwechslung von Göttern und Dämonen beruhend. Ueberhaupt erkannte Plutarch unter den von ihm, wie schon von den Stoikern, statuirten drei Quellen der religiösen Erkenntniss, oder vielmehr der Vorstellung von den Göttern, dem *πάτριος λόγος* den vornehmsten Rang zu. Der traditionelle Glaube wird von ihm

---

*) Vgl. C. G. Seibert de apologetica Plutarchi Chaeronensis theologia, Marburg. 1854 p. 50 ff. Für das Mythologische Zeller die Philos. der Gr. III, 2 S. 178.

**) de Is. et Osir. c. 1.

***) v. Pelop. c. 16.

allenthalben gegen den Zweifel in Schutz genommen. Wie alles andre, heisst es im Eroticus,*) was nicht durch sinnliche Wahrnehmung in unsre Erkenntniss kömmt, entweder durch den Mythus, oder das Gesetz — Plutarch will sagen durch Sitte und Tradition — oder wissenschaftliche Forschung für uns beglaubigt wird, so sind auch unsre Führer und Lehrer in Betreff unsrer Vorstellung von den Göttern die Dichter, die Gesetzgeber und drittens die Philosophen. Sie nehmen übereinstimmend an, dass es Götter giebt, aber über ihre Zahl und Ordnung, über ihr Wesen und ihre Macht, gehen ihre Ansichten weit auseinander. Die Götter der Philosophen sind, wie der Dichter sagt »ohne Krankheit und Alter, fern von Noth und entrückt der laut tosenden Furth des Acheron.« Daher erkennen die Philosophen auch die *Ἔρις* und die *Λιταί* der Dichter nicht an, ebensowenig *Δεῖμος* und *Φόβος* als Götter und Kinder des Ares. Sie liegen auch in vielen Stücken in Streit mit den Gesetzgebern, wie denn Xenophanes den Aegyptern befahl, den Osiris, wenn sie ihn für sterblich hielten, nicht wie einen Gott zu verehren, wenn sie ihn aber für einen Gott hielten, nicht zu betrauern. Umgekehrt wollen Dichter und Gesetzgeber von den Philosophen, wenn sie gewisse Ideen, Zahlen und geistige Potenzen zu Göttern machen, nichts wissen, vermögen sie auch nicht zu verstehen So ist denn grosser Streit und Zwiespalt in den Meinungen über die Götter. Daher ist es eben am rathsamsten am *πάτριος λόγος*, als dessen Vertreter hier offenbar die Gesetzgeber betrachtet werden, gläubig fest zu halten und ihn ohne Noth nicht aufzugeben, wohl aber seinen Inhalt mittelst philosophischer Reflexion zu läutern und zu bewusster Vernunfterkenntniss zu erheben.*) Auf der Ueberlieferung der Vorfahren beruht denn auch der Glaube an die einzelnen Götter. Man kann deshalb keinen Grund und Beweis für das Dasein eines einzelnen Gottes verlangen. Der alte Glaube der Väter reicht aus und es lässt sich kein deutlicherer Beweis geben noch auffinden, sondern er ist die gemeinsame, festbestehende Grundlage für die Frömmigkeit, und wenn sie in ihrem festen Bestande an irgend einem Punkte erschüttert und schwankend gemacht wird, so wird sie in allen Stücken schwankend und verdächtigt.**) Der Isisgläubige, heisst es an einer andern Stelle, geht im linnenen Gewande und mit geschorenem Haare einher, allein nicht in diesen Aeusserlichkeiten besteht sein Wesen, sondern darin, dass er dasjenige, was er von heiligen Symbolen und Handlungen in Betreff dieser Gottheit, wie es Brauch ist (d. h. nach alter Ueberlieferung) empfängt, mit Vernunft durchforscht und über die darin enthaltene Wahrheit philosophirt.***) Zur vollen Erkenntniss des Göttlichen kann der Mensch nach Plutarch nicht kommen, es ist aber seine heiligste Pflicht im Anschluss an die Ueberlieferung nach Erkenntniss des Göttlichen zu streben. Das würdigste Gebet eines vernünftigen Menschen, sagt er, ist das Gebet um Erkenntniss der Götter, soweit sie dem Menschen erreichbar ist. Denn der Mensch kann nichts grösseres empfangen, Gott nichts würdigeres verleihen als Wahrheit. Alles andre, dessen der Mensch bedarf, giebt ihm Gott, Vernunft und

*) Erot. c. 18, 10.

*) Vgl. Seibert a. a. O. S. 23 ff.

**) Erot. 13, 3. ich lese *ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσα καὶ ὕποπτος*, statt *πᾶσι.*

***) de Is. et Osir. c. 3.

Denken theilt er ihm mit von dem, was sein eignes Wesen ausmacht. Denn nicht Gold und Silber macht die Gottheit selig, nicht Blitz und Donner stark, sondern Wissen und Einsicht. Das Streben nach Wahrheit, namentlich in Betreff der Götter, gleichsam eine Verwendung von Lernen und Forschen zur Aufnahme des Heiligen, ist Streben nach Göttlichkeit selbst, heiliger als alle Kasteiung (*ἁγνεία*) und Tempeldienst.*) Und in derselben Schrift heisst es an einer anderen Stelle, man solle die Mythen von den Göttern philosophisch auffassen und nach der Bedeutung ihrer allegorischen Hülle forschen, übrigens die üblichen heiligen Gebräuche ausüben, aber von der Ansicht ausgehen, dass man den Göttern kein angenehmeres Opfer, keinen besseren Dienst erweisen kann, als wenn man über sie eine wahre Ansicht hat. So wird man dem Aberglauben entgehen, keinem geringeren Uebel als dem Atheismus.

Auch in mehreren Stellen der Biographien wird eine Schonung des hergebrachten Glaubens empfohlen. So in der Vergleichung des Nicias und Crassus c. 5. Da Nicias und Crassus, heisst es hier, von denen der erste sorgfältig in allen Stücken auf die Mantik achtete, der andre sich vollständig über sie hinwegsetzte, auf gleiche Weise zu Grunde gegangen sind, so mag es schwierig sein, hierbei ein richtiges, sicheres Urtheil zu treffen, aber wer aus frommer Scheu vor dem alten, gewohnten Glauben dabei einen Fehler begeht, mag eher auf unsre Nachsicht rechnen, als wer sie freventlich und eigensinnig verachtet. Im Leben des Marcellus c. 5 wird erzählt, wie sorgfältig und ängstlich die Römer in Beachtung des

*) de Is. et Osir. c. 1.

religiösen Herkommens gewesen seien und dann zum Schlusse bemerkt: »Indem sie auch bei solchen Kleinigkeiten auf Genauigkeit hielten, blieben sie frei von allem Aberglauben, dadurch dass sie von den väterlichen Satzungen nichts änderten noch übertraten.« Da Plutarch nicht allzu abergläubisch, oder vielmehr frei von allem Aberglauben sein will, so erlaubt er sich auch eine Kritik der Mythen, aber geht dabei äusserst behutsam zu Werke. So wird im Leben des Camillus c. 6 die wunderbare Erzählung von der Einwilligung der Iunostatue in Veji nach Rom überzusiedeln, von ihm nicht unbedingt verworfen, wenngleich er auch den Bericht des Livius V, 22 anführt, wonach die Zusage nicht von der Göttin, sondern von den Umstehenden ausgegangen sei. Diejenigen, sagt Plutarch, welche an dem Wunder festhalten, kennen sich zur Unterstützung ihrer Ansicht auf das Glück der Stadt Rom berufen, die von einem kleinen und verachteten Anfang zu einer solchen Höhe des Ruhmes und der Macht ohne das Eingreifen der Gottheit in besonderen Epiphanien sich nicht würde haben emporheben können. Auch können sie ähnliche Begebenheiten anführen, das wiederholt vorgekommene Schwitzen von Götterbildern, vernommenes Seufzen, Ab- und Zuwenden derselben, welche die Geschichtschreiber früherer Zeiten vielfach berichten. »Ich könnte auch vieles wunderbare anführen, was ich von meinen Zeitgenossen gehört habe, was man nicht so ohne weiteres von der Hand weisen kann. Bei solchen Dingen ist es jedoch gefährlich, allzu gläubig und allzu ungläubig sich zu verhalten, wegen der menschlichen Schwäche, die sich nicht in den richtigen Schranken zu halten vermag, sondern bald in Aberglauben und Unsinn, bald in Geringschätzung und Verachtung der Götter sich verirrt.

Fromme Zurückhaltung und ein richtiges Mass ist das beste — ἡ δ' εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον.«

Eine ähnliche Stelle findet sich im Leben des Coriolan c. 38. Bei der Römischen Erzählung, dass das nach dem Abzuge Coriolans von den Römischen Frauen angeschaffte Bild der Fortuna muliebris zweimal mit vernehmlichen Worten sich deshalb lobend geäussert habe, meint Plutarch, es erscheine dies als unmöglich und fast ganz unglaublich. Dass man Götterbilder schwitzen, Thränen auch Blutstropfen vergiessen gesehen, sei nicht unmöglich. Denn Holz und Steine überziehen sich oft mit einem Schimmel, der Feuchtigkeit erzeugt, und nehmen mancherlei Farben an, theils von selbst, theils aus der umgebenden Luft, und nichts hindert anzunehmen, dass die Gottheit darin allerlei Vorbedeutungen gebe. Es ist auch möglich, dass Bilder einen seufzerähnlichen Ton von sich geben, in Folge eines Risses oder einer tief gehenden gewaltsamen Trennung der einzelnen Theilchen. Aber dass eine vollkommen articulirte, ausführliche Rede von einem leblosen Gegenstand ausgehe, ist durchaus unmöglich, da ja nicht einmal die Seele oder Gott ohne einen organischen mit Sprachwerkzeugen versehenen Leib ertönen und reden kann. Zwingt uns aber die Geschichte in einem solchen Falle durch vielfache und glaubwürdige Zeugen zum Glauben, so muss man annehmen, dass das Vorstellungsvermögen der Seele ohne eigentliche sinnliche Wahrnehmung irgendwie afficirt zur Vorstellung gekommen sei, ähnlich wie man im Traume zu hören und zu sehen glaubt, ohne dass dies in Wirklichkeit der Fall wäre. Wer aber aus Wohlwollen und Zuneigung zur Gottheit für solche Vorgänge allzu eingenommen ist, und ihre Realität nicht zu bezweifeln noch zu leugnen vermag, der

findet eine grosse Unterstützung seines Glaubens an der wunderbaren und übermenschlichen Macht der Gottheit. Denn sie gleicht in nichts der menschlichen, weder an Natur, noch Bewegung, noch Mittel, noch Stärke, und wenn sie etwas thut und unternimmt, was für uns unmöglich ist, so ist das nicht widersinnig, vielmehr wie sie sich in allem von der unsrigen unterscheidet, so muss sie ganz besonders in ihren Werken etwas verschiedenes und absonderliches haben. Aber freilich das meiste von den göttlichen Dingen entzieht sich, wie Heraklit sagt, durch unsern Unglauben der Erkenntniss.

Etwas freier äussert sich Plutarch im Leben des Numa c. 4. Dass Götter und Dämonen mit Menschen oder gar umgekehrt Menschen mit Göttern und Dämonen in fleischliche Gemeinschaft treten können, erscheint ihm unglaublich. Keineswegs aber, dass die Gottheit in ein freundschaftliches Verhältniss zu besonders guten Menschen tritt, und den Umgang mit frommen, weisen Menschen nicht verschmäht. Alsdann lässt sie es sich angelegen sein, ihren Charakter und ihre Tugend sorgfältig auszubilden und zu veredeln, und in diesem Sinne verstanden mögen die Sagen, nach denen ein Phorbas, Hyacinth und Admet vom Apollo geliebt wurden, ihre Berechtigung haben. So möge es auch immerhin wahr sein, was von dem Umgange des Numa mit der Egeria berichtet werde, und von dem Umgang andrer Gesetzgeber mit Göttern, aber auch die Ansicht habe nichts verwerfliches, dass dergleichen lediglich als pia fraus von ihnen vorgegeben sei, um ihren Anordnungen göttliche Sanction zu ertheilen.

Ueberall scheut sich Plutarch, den Mythus absolut zu verwerfen und als reine Fiction hinzustellen. Er will es eigentlich

sich selbst nicht eingestehen, dass er ihn häufig im Grunde doch für nichts weiter hält, und verbirgt daher seine eigentliche Ansicht hinter allerlei offen gelassenen Möglichkeiten. Er ist eben seinem ganzen Wesen nach ein Feind der reinen Verstandeskritik und ihrer Schärfe, er macht ihr allerlei Concessionen, erkennt ihre Berechtigung an, aber um sofort mit der andern Hand wieder zurückzunehmen, was er ihr mit der einen gegeben. Obenein glaubte er in seiner Dämonenlehre, die nach ihren Grundzügen bereits oben kurz mitgetheilt wurde, ein bequemes Auskunftsmittel bei allen schwierigen Fragen der Kritik zu haben. Stets aber hielt er an der positiven Grundlage des Ueberlieferten, dessen Richtigkeit er natürlich nicht allzu ängstlich untersuchte, nach Möglichkeit fest. So giebt er auch im Leben des Dion c. 2 die Möglichkeit von Geistererscheinungen zu. Er fasst sie als Erscheinungen böser Dämonen, beruft sich über die realen Vorgänge derselben auf die Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner und sagt: »Das wunderbarste von allem ist aber der Umstand, dass das Daemonium dem Dio und Brutus ihr Ende vorher verkündigt hat, indem beiden in gleicher Weise eine feindlich gesinnte Erscheinung zu Theil wurde. Freilich sagen diejenigen, welche derartige Erscheinungen leugnen, dass keinem verständigen Menschen eine Geister- oder Gespenstererscheinung zu Theil werde, sondern dass nur Kinder und Weiber und durch eine Schwäche verrückt gewordene Menschen in Folge einer Störung ihrer Seele oder einer üblen Mischung der Säfte im Körper eitle und seltsame Vorstellungen sich bilden, während sie den bösen Dämon in sich selbst in ihrem eignen Aberglauben haben. Wenn aber Dion und Brutus, gewichtige und philosophisch gebildete Männer, die gewiss von keiner Leidenschaft

sich leicht bethören liessen, einen solchen Eindruck von einem Gespenst empfingen, dass sie auch zu anderen davon sprachen so weiss ich nicht, ob wir nicht genöthigt sind die allerdings auffallende Lehre der Männer der fernen Vorzeit anzunehmen, dass die bösen und tückischen Dämonen, indem sie gegen die guten Menschen neidisch sind und ihren Thaten entgegentreten, ihnen Furcht und Unruhe erregen, um ihre Tugend zu erschüttern, damit sie nicht rein und unwandelbar im Guten verbleibend nach ihrem Tode eines besseren Schicksals als sie selbst theilhaftig werden.«

Aber warum machte denn Plutarch der Kritik überhaupt Concessionen? Einmal weil die positive Ueberlieferung, die ihm aus verschiedenen Quellen abzustammen schien, nicht frei von Widersprüchen war, die erst vermittelst der Kritik zu beseitigen waren,*) dann aber, weil Plutarch den Aberglauben, als das Resultat völliger Kritiklosigkeit und Mangels an vernünftiger Ueberlegung in religiösen Dingen, ebenso bekämpfte und verwarf, als den Atheismus, das Resultat zu weit getriebener nüchterner Skepsis. Unter Aberglauben verstand er nun freilich etwas anderes, als was wir mit diesem Begriffe zu verbinden pflegen. Ihm ist es Aberglauben, wenn man Leute, die von epileptischen Krämpfen befallen sind, ruhig liegen lässt und nicht zu berühren wagt, oder wenn sie wieder aufstehen, vor ihnen die Flucht ergreift, statt ihnen hülfreich beizustehen.**) Der Aberglaube, sagt er im Leben des Perikles c. 6, entsteht aus dem Staunen über die Vorgänge am Himmel bei Leuten, welche die Veranlassungen derselben nicht

*) de Pyth. orac. c. 18: *δεῖ — τῶν ὑπεναντιοῦσθαι δοκούντων λύσεις ἐπιζητεῖν· τὴν δὲ εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προΐεσθαι πίστιν.*

**) v. Marcelli c. 20.

kennen und in Betreff des Göttlichen in Angst und Unruhe gerathen. Eine Einsicht in die Gesetze der Naturerscheinungen befreit uns von dem furchtsamen, aufregenden Aberglauben und bewirkt statt dessen sichere Frömmigkeit mit guten Hoffnungen. Dem Unterricht des Anaxagoras hatte es Perikles zu verdanken, dass er dem Aberglauben und den Vorurtheilen seiner Zeitgenossen überlegen war.

Betrachten wir Plutarchs Schrift *περὶ δεισιδαιμονίας*, vielleicht eine seiner frühsten Abhandlungen, so sehen wir, dass er unter Aberglauben eine bestimmte Form desselben verstand, die eben ausserhalb des Polytheismus nicht vorkommen kann und wodurch derselbe zum reinen Fetischdienst erniedrigt wird. Der Aberglaube, sagt Plutarch daselbst, ist ebenso wie der Atheismus eine Folge der Unwissenheit und Unkenntniss hinsichtlich der Götter. Wenn nun jedes falsche Urtheil, wo es sich um solche Dinge handelt, lästig ist, so ganz besonders dasjenige, das mit einer leidenschaftlichen Störung (*πάθος*) der Seele verbunden ist. Der Atheismus ist der falsche Glaube, dass es nichts Seliges und Unvergängliches giebt, er führt durch den Unglauben zu einer gewissen Apathie, und da er nicht an Götter glaubt, fürchtet er sie zuletzt nicht. Der Aberglaube glaubt zwar an Götter, hält sie aber für grausam und feindlich gesinnt. Der Atheist glaubt nicht an das, was ihm nützt, der Abergläubische glaubt dagegen, dass es ihm schadet. Der Atheismus ist eine verkehrte Ansicht, der Aberglaube eine aus verkehrter Ansicht hervorgehende Krankheit der Seele, und deshalb in jeder Hinsicht schlimmer. Der Aberglaube ist ferner Furcht vor den Göttern, und jede Furcht verdammt den Menschen zur Unthätigkeit. Nun äussert sich die Furcht vor andern Gegenständen nur bei gewissen Gelegenheiten und an gewissen Orten. Wer sich aber vor den Göttern fürchtet, der fürchtet sich vor Allem, sogar vor dem Schlafe, der seine ängstliche Seele mit schreckhaften Visionen und Träumen quält, die ihn dann am Tage zu allerlei aberwitzigen, unsinnigen Gebräuchen und Sühnungen verführen. Gerade das, was für andere eine Quelle der Hoffnung ist, die Altäre und Heiligthümer der Götter, das ist für den Abergläubischen eine Quelle der Furcht und des Zagens, und von seiner Furcht befreit ihn keine Veränderung des Orts, denn wie will er den Göttern entrinnen? Seine Furcht reicht sogar noch über den Tod hinaus, denn mit dem Tode ist bei ihm der Gedanke an ewige Qual verbunden, er hat das Auge auf den Orcus mit seinen Schrecknissen, den Höllenflüssen und Höllenrichtern gerichtet. Nie kann sich der Aberglaube über den Standpunkt des elendesten Anthropomorphismus erheben. Er verachtet die Philosophen und klugen Männer, welche die Majestät Gottes in Verbindung mit Güte, Grossmuth, Wohlwollen und freundlicher Fürsorge lehren. Er fürchtet die Götter und nimmt doch zu ihnen seine Zuflucht, er schmeichelt ihnen und schmäht sie, er betet zu ihnen und macht ihnen Vorwürfe. Bei der geringsten Widerwärtigkeit ist er verzagt, in jedem Leiden erblickt er eine feindselige Fügung der Götter, die ihn, wie er glaubt, hassen und verfolgen und denen er nicht den geringsten Widerstand entgegen zusetzen wagt. Er sitzt in einem Sack oder in Lumpen gehüllt da, er wälzt sich im Staube, er klagt und seufzt über seine Sünden, dass er etwas gegessen oder getrunken, oder einen Weg gegangen sei gegen den Willen einer Gottheit. Er hat keine Hoffnung, keine Thatkraft, will nichts von menschlichem Trost und menschlicher Hülfe hören, sondern

klagt und jammert kleinmüthig und verzagt. Gerade dann, wenn er am meisten der Vernunft und Umsicht bedürfte, ist er wie mit Blindheit geschlagen, ohne alle Energie. Während der vernünftige, muthige Mensch zu seinen Thaten den Beistand der Götter anfleht, sassen die abergläubischen Juden am Sabbat in ihren schmutzigen Kleidern und sahen ruhig zu, wie der Feind die Leitern zum Sturm anlegte und die Mauern erstürmte. Wenn man den Atheismus als Gottlosigkeit bezeichnet, so müsste man dies noch vielmehr mit dem Aberglauben thun, der von den Göttern die kleinlichsten und niedrigsten Vorstellungen hat. War es wohl schlimmer, wenn Niobe die Latona schmähte, oder wenn der Aberglaube den unsinnigen Mythus verbreitete, dass die Göttin in unwürdigem Zorn über diese Schmähungen ihre sechs Söhne und sechs Töchter mit dem Bogen erlegte? Oder ist es etwa blos gottlos, von den Göttern schlechtes zu sagen, nicht auch von ihnen schlechtes zu denken? Der Abergläubische hält die Götter für wankelmüthig, treulos, rachsüchtig, grausam, empfindlich. Deshalb fürchtet und hasst er die Götter. Wie sollte er auch nicht, da er glaubt, dass ihm die grössten Uebel von ihnen zugefügt sind und noch zugefügt werden. Und so ist er ein Feind der Götter, auch wenn er zehnmal vor ihnen auf den Knieen liegt und ihnen opfert. Im Grunde seines Herzens ist der Abergläubische auch Atheist, aber er ist zu feige, von den Göttern das zu glauben, was er gern möchte, nämlich dass es keine giebt. Der Aberglaube hat auch den Atheismus zu Wege gebracht, und gewährt ihm immer einen Grund zu seiner Vertheidigung.*) Denn gerade der Aberglaube mit

*) Eine schöne Bemerkung über die hier ausgesprochenen Gedanken Plutarchs findet sich bei Neander Allgem. Gesch. der christl. Rel. und

seinem lächerlichen Gebaren, seiner Zauberei, seinen unsinnigen Processionen, seinen unreinen Büssungen und schmutzigen Kasteiungen u. dgl. hat einige zu der Behauptung veranlasst, es sei besser, dass es keine Götter gebe, als dass es welche gäbe, die an solchem Thun und Treiben ein Wohlgefallen hätten. Und in der That ist es besser, gar keine Vorstellung von den Göttern zu haben, als zu glauben, dass es Götter giebt, die am Blute geopferter Menschen ihr Wohlgefallen haben. Den Karthagern wäre es nützlicher gewesen, sie hätten von Anfang an einen Kritias oder Diagoras zum Gesetzgeber gehabt und an gar keine Götter und Dämonen geglaubt, als dem Kronos Kinder zu opfern.*) Und mit Recht

Kirche 4 A. Th. I. S. 18: „offenbar hat hier Plutarch die religiösen Erscheinungen seiner Zeit nur einseitig aufgefasst, wie es leicht dem geschehen kann, der mitten in denselben lebt und in seinem Urtheile durch den Eindruck, den sie unmittelbar auf ihn machen, bestimmt wird. Es erhellt, dass allerdings dem Unglauben dasselbe, was den Aberglauben erzeugt, zum Grunde liegt und dass daher leicht der Unglaube in Aberglauben, wie der Aberglaube in Unglauben umschlagen kann, ja in dieser Zeit gerade dieser jenen hervorgerufen hatte. Plutarch fasst diesen Gegensatz auch auf eine zu allgemeine und abstracte Weise auf, indem er die mannichfachen Abstufungen und Uebergänge in dem Verhältnisse des Unglaubens und des Aberglaubens zu einander, die er zu seiner Zeit wahrnehmen konnte, nicht beobachtet und berücksichtigt. Wenn es damals einen mit der Unsittlichkeit im Bunde stehenden Aberglauben gab, welchem ein nur durch Furcht zurückgehaltener Unglaube zum Grunde lag: so finden wir aber auch bei Menschen von sittlichem Streben manche Erscheinungsformen des Aberglaubens, denen das wenn auch unverstandene und misverstandene Bedürfniss zu glauben, das Bedürfniss einer Erlösung aus dem tief gefühlten Zwiespalte zu Grunde lag. Solchem Bedürfniss brauchte nur die unbewusst gesuchte Befriedigung verliehen zu werden, um es vom Aberglauben zum Glauben zu führen. Dieser Standpunkt der religiösen Entwicklung war es, durch welchen viele dem Christenthum, als dem Heilmittel ihrer Uebel, zugeführt wurden.“ vgl. auch S. 27. Man darf hierbei nicht das vergessen, was Plutarch bei Gelegenheit seiner Polemik gegen die Epikureer über den Aberglauben sagt; vgl. oben S. 47 f.

*) Es versteht sich von selbst, dass Plutarch der Hellenischen Art der

sagte Xenophanes zu den Aegyptern, als er sah, dass sie sich bei ihren Festen schlugen und weinten, wenn das Götter sind, so beweint sie nicht, sind es Menschen, so opfert ihnen nicht. Der Aberglaube ist eben voll der unsinnigsten Widersprüche. Man muss ihn fliehen, freilich ohne in das andre Extrem des Atheismus zu verfallen und die in der Mitte gelegene Frömmigkeit zu überspringen.

Plutarchs religiöser Standpunkt war also der einer Vermittlung zwischen Unglauben und Aberglauben zu Gunsten der in der Mitte gelegenen wahren Frömmigkeit. Da ihm nun, wie wir bereits gesehen haben, die Frömmigkeit Wissenschaft von der Verehrung der Götter ist, zur Wissenschaft aber ohne vorhergängige Untersuchung der für und wider sprechenden Gründe, also ohne Skepsis, Niemand gelangen kann, so musste Plutarch auch aus diesem Grunde der Skepsis in religiösen Dingen eine gewisse Berechtigung zugestehen. Nun griff aber die Skepsis nicht blos die mythologischen Aussenwerke der Volksreligion, sondern in der Frage nach der Vorsehung und dem persönlichen Verhältniss der Götter zu den Menschen auch ihre substantielle Grundlage an, und es ist interessant zu sehen, wie gründlich Plutarch bei diesen Fragen die Skepsis zu überwinden bemüht war,

Götterverehrung als einer besonders humanen und milden vor allen barbarischen den Vorzug gab. Fremden Culten war er abgeneigt, s. oben S. 176. Merkwürdigerweise betrachtete er Isis und Osiris als ächt Hellenische Gottheiten und suchte diese Ansicht auch durch die Etymologie zu begründen. An den Römern hebt er es lobend hervor, dass sie nichts barbarisches und ausländisches bei sich hätten aufkommen lassen, sondern in ihren religiösen Vorstellungen sich möglichst an die Hellenische Art und Weise angeschlossen und im Gottesdienst eine milde Gesinnung bekundet hätten, und nur bei seltenen, ausserordentlichen Veranlassungen, wie beim Gallischen Kriege, davon abgewichen seien. v. Marcelli c. 3.

und wie er, um mich eines Ausdrucks unsrer Zeit zu bedienen, überall darauf ausging, eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu Stande zu bringen. Wir können dies ganz besonders aus drei Schriften entnehmen, von denen zwei, *περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν*, cur Pythia nunc non reddat oracula carmine, gewöhnlich unter dem Titel de Pythiae oraculis citirt, und *περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*, de defectu oraculorum, sich mit dem in jener Zeit ziemlich verfallenen Orakelwesen befassen, die dritte *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων*, de his qui sero a numine puniuntur, meist de sera numinis vindicta genannt, einen der gewichtigsten Einwürfe gegen die göttliche Vorsehung behandelt. Diese letztere Schrift gehört meines Erachtens unbedingt mit zu dem schönsten, was aus der gesammten nachclassischen Litteratur der Griechen überhaupt auf uns gekommen ist. Aus allen dreien aber können wir auch entnehmen, wie sehr es für Plutarch Bedürfniss war, sich des Inhalts seiner religiösen Vorstellungen auch durch eingehendes Denken und philosophische Reflexion klar bewusst zu werden.

Auf die Frage, warum die Pythia keine metrischen Orakel mehr ertheile wie früher, antworteten die Zweifler, entweder komme die Pythia dem Orte nicht nahe, in welchem sich das Göttliche befinde, oder aber der Geist sei ganz und gar erloschen und die Kraft habe aufgehört. Aber durch diese Antwort tritt man der Gottheit zu nahe, mit der Mantik darf man nicht zugleich auch die Vorsehung und die Gottheit selbst aufheben, vielmehr muss man ohne den frommen, väterlichen Glauben aufzugeben, eine anderweitige Lösung der scheinbaren Widersprüche suchen. Es wurden ja auch in den äl-

teren Zeiten eine Menge Orakel in Prosa ertheilt, umgekehrt kommen auch jetzt noch ab und zu metrische vor. Ferner ist es nicht der Gott selbst, der durch den Mund der Pythia wie durch eine Maske spricht. Vielmehr wie der Leib viele Werkzeuge hat, deren er sich bedient, so dient er selbst mit seinen Theilen wieder der Seele zum Werkzeuge, diese aber ist das Werkzeug Gottes. Nun besteht die Tugend des Werkzeugs darin, soweit es in seinen Kräften steht dem Gebrauchenden nachzuahmen und dessen Gedanken zu verwirklichen. Das kann es aber nicht in dessen ursprünglicher Vollkommenheit, sondern immer nur mit einem Zusatz seiner eignen, unvollkommenen Natur. Als Beispiel diene Mond und Sonne. Nichts gleicht der Sonne mehr an Gestalt als der Mond, nichts ist folgsamer als er, um der Sonne als Werkzeug zu dienen. Nun empfängt er von der Sonne das leuchtende, feurige Licht, aber schickt es nicht eben so zu uns, sondern mit sich vermischt mit veränderter Farbe, andrer Kraft und ohne Wärme. So bedient sich auch der Delphische Gott der Pythia als eines Werkzeuges, um hörbar zu werden. Er zeigt und offenbart seine Gedanken, aber er zeigt sie gemischt, durch das Medium eines sterblichen Leibes und einer Seele, die nicht stille halten und sich selbst unbewegt dem sie bewegenden überlassen kann. Denn der Enthusiasmus enthält eine doppelte Bewegung, einmal die natürliche Bewegung der Seele, dann eine andere, die von demjenigen herrührt, das sich auf sie als einwirkend erzeigt. Wie man nun unbeseelte Körper nicht in einer ihrem Wesen widersprechenden Weise gebrauchen, also einen Cylinder nicht wie eine Kugel bewegen, eine Lyra nicht wie eine Flöte ertönen lassen kann, ebensowenig kann man beseelte Wesen in einer Weise gebrauchen,

die ihrer eigenthümlichen Weise widerspricht, man kann also einen unmusikalischen Geist nicht musikalisch erregen, einen ungelehrten nicht durch Gelehrsamkeit in Bewegung setzen. Unmöglich kann daher Jemand, der ohne gelehrte Vorkenntnisse ist und nichts von Versen versteht, in Versen sprechen. Nun war aber die damalige Pythia eine Jungfrau von untadliger Sittenreinheit, aber ein Kind armer Eltern, die über die Bildungssphäre ihrer elterlichen Hütte nie hinausgekommen war, wie will man also von ihr ein Sprechen in Versen verlangen? Das wäre ebenso, wie wenn man verlangen wollte, Raben, Reiher und andere weissagende Vögel sollten in menschlicher Sprache reden.

Was nun die alte Zeit anlangt, so wurden also auch in ihr sehr viele Orakel in Prosa ertheilt. Zweitens aber war die ganze Zeit mehr auf Poesie gerichtet als jetzt. Damals schrieb alles in Versen, Astrologen und Philosophen; alle wechselnden Stimmungen der menschlichen Seele durch Freude und Leid fanden in Versen ihren Ausdruck. So wenig nun gegenwärtig die Liebe aufgehört hat, wenn auch das Liebeslied verstummt ist, ebensowenig die Mantik, wenn sie sich auch bei Orakeln nicht mehr der Verse bedient. Damals also, wo alles Denken und Fühlen in Vers und Rhythmus seinen Ausdruck fand, benutzte der Gott auch bei seinen Orakeln diese vorhandene Stimmung. Seitdem aber haben sich die Zeiten geändert. Nüchterner Ernst und das Streben nach Wahrheit, Kritik und Philosophie sind an die Stelle des poetischen Prunks getreten, überall hat sich die Prosa der Rede Bahn gebrochen und so hat auch der Gott aus seinen Orakelsprüchen die poetischen Bilder, Glossen und Umschreibungen verbannt. Auch kamen damals noch äussere Gründe dazu,

welche die metrische Form der Orakel mit ihrer poetischen Dunkelheit empfahlen. Grosse Staaten und mächtige Könige fragten damals um Rath. Ungünstige Antworten in plattverständlicher Rede konnten leicht den Zorn des Fragestellers erregen, die Sicherheit des Heiligthums und der Diener der Gottheit gefährden. So wurde ihnen die Wahrheit zwar gesagt, aber oft durch die Zweideutigkeit des poetischen Ausdrucks verschleiert. Zweitens sind Verse leichter zu behalten als Prosa. Damals hatten die Griechen vielfach in überseeischen Ländern und unbekannten Gegenden zu thun, und fragten für ihre dortigen Unternehmungen den Gott um Rath, so kamen ihnen auch aus diesem Grunde metrische Orakel mehr zu statten als prosaische. Jetzt dagegen, nachdem die politische Selbständigkeit Griechenlands mit ihren Kriegen, Parteiungen und Revolutionen zu Grabe gegangen ist, wo sich alles der tiefen Ruhe und des Friedens erfreut, wird das Orakel nur noch um Privatangelegenheiten von Einzelnen zu Rathe gezogen, höchstens dass einzelne Staaten über den Ausfall der Erndte und den allgemeinen Gesundheitszustand Anfragen stellen. Da wäre es geradezu abgeschmackt, wollte der Gott, wo es sich um deutliche, präcise Antworten handelt, dieselben in das poetische Dunkel bildlicher Rede hüllen. Man füge sich daher seiner weiseren Einsicht, bei der sich die um Rath fragenden und das Orakel selbst, wie dies sein seit Kurzem wieder aufblühender Glanz beweist, ganz wohl befinden.

Noch wichtiger ist aber die Schrift de defectu oraculorum, aus welcher uns die religionsphilosophischen Ansichten Plutarchs am deutlichsten und vollständigsten entgegentreten. Das völlige Verstummen vieler Orakel — in

Böotien war blos noch das Orakel in Lebadea thätig, das Orakel des Amphiaraos und das Orakel in Tegyrä hatten aufgehört Antworten zu ertheilen, bildet das Thema einer in Delphi in der Nähe des berühmten Heiligthums gepflogenen Unterhaltung. Die Meinung eines der Gesellschaft mit beiwohnenden Cynikers, bei der gegenwärtig allgemein verbreiteten Schlechtigkeit der Menschen sei es kein Wunder, wenn nicht blos, wie Hesiod vorhergesagt, Scham und Scheu das menschliche Leben verlassen haben, sondern auch die Vorsehung der Götter die Orakel gleichsam zusammenpacke und sich davon mache, man müsse sich vielmehr wundern, dass nicht längst auch schon der Pythische Gott verstummt sei, dem man sich nicht entblöde gottlose und schimpfliche Fragen vorzulegen, indem man recht geflissentlich die Krankheiten und Leidenschaften der Seele, die man Anstands halber im Beisein eines älteren Menschen verstecken würde, in ganzer Nacktheit vor den Gott bringe — diese Meinung wird als ungenügend bei Seite geschoben. Eine solche Ansicht, meint Lamprias, sei geeignet den Zorn des Gottes zu erregen. Er ist der Urheber der Entstehung und Erhaltung der Menschen, ihres Seins und Denkens, da sei es unwahrscheinlich, dass er eben diese Menschen der Ehre seiner Mittheilung für unwerth halte, dass die Vorsehung, die wie eine wohlmeinende und gute Mutter alles für uns thut und uns bewahrt, blos hinsichtlich der Mantik das Böse uns nachtrage und sie uns jetzt das entziehe, was sie uns in alter Zeit verliehen, wo doch auch die Mehrzahl der Menschen schlecht gewesen sei. Diese Abfertigung hatte zur Folge, dass sich der Cyniker aus der Gesellschaft entfernte.

Auch dem Ammonius hat des Cynikers Rede nicht ge-

fallen, besonders wegen des in ihr ausgesprochenen ungleichmässigen Verhaltens des Gottes den Bösen gegenüber, dennoch aber, glaubt er, müsse man dem Gott die Ursache vom Verstummen der Orakel beilegen, wenn anders sie überhaupt von ihm ausgegangen seien. Denn wie könne es eine grössere und stärkere Kraft geben, um die Mantik zu vernichten, wenn sie das Werk eines Gottes sei? Man müsse aber bedenken, dass wie überhaupt die Welt in Folge der vielen Kriege und Aufstände, so insbesondere Hellas gegenwärtig an Entvölkerung leide, so dass es jetzt kaum 3000 Hopliten stellen könne, soviel wie vordem die eine Stadt Megara nach Platäa geschickt habe. Hierin sei der Grund zu suchen, warum der Gott so viele Orakelstätten verlassen habe. Wozu sollte wohl wie früher ein Orakel in Tegyrä oder bei Ptoum nützen, wo man einen Theil des Tages über gehen kann, und nur auf einen einzigen Hirten stösst? Was eben an Orakeln noch vorhanden ist, das genügt vollständig dem Bedürfniss.

Allein Lamprias giebt nicht zu, dass ein Orakel von Gott selbst beseitigt werde. Gar manches, was Gott für uns schafft und veranstaltet, wird von der Natur vernichtet und verkümmert, oder vielmehr die Materie, die in der Verneinung besteht, entzieht sich demselben, oder löst oftmals das auf, was von der stärkeren Ursache ausgeht. So rühren auch die Verdunkelungen und Vernichtungen der mantischen Kräfte von etwas anderem, als von der Gottheit her. Denn es ist eine kindische Meinung zu glauben, dass der Gott selbst wie ein Bauchredner aus dem Leibe der Propheten spreche und deren Mund und Stimme wie seine Werkzeuge benutze. Denn wer Gott in die Sphäre der menschlichen Bedürfnisse hineinzieht, der tritt seiner Erhabenheit, der Würde und Grösse

seiner Kraft zu nahe.*) Dagegen habe man anzunehmen, dass es Dämonen gebe, Mittelwesen, die auf der Grenze zwischen Menschen und Göttern stehen, welche sterblichen Affectionen und nothwendigen Veränderungen ausgesetzt sind, deren ausdrückliche Spur sich zuerst in Hesiods Gedichten finde, und sie in althergebrachter Weise zu verehren.**) Xenokrates veranschaulichte diese drei Classen vernünftiger Wesen durch die drei Arten der Dreiecke. Das gleichseitige Dreieck seien die Götter, das ungleichseitige die Sterblichen, das gleichschenkliche die Dämonen, denn das gleichschenkliche sei theils gleich, theils ungleich, wie die Natur der Dämonen die Affectionen eines Sterblichen mit der Macht eines Gottes in sich vereine. Wer aber die Existenz der Dämonen nicht zulassen wolle, der müsse entweder Menschen und Götter durch eine nicht auszufüllende Kluft von einander geschieden sein lassen, oder er müsse alles durcheinanderwirren und die Gottheit in unwürdiger Weise in den Bereich der menschlichen Affectionen und Bedürfnisse hineinziehen. Mit Mantik, mit Opfern und Festen hat es nun nicht die Gottheit selbst zu thun, sondern die Dämonen als Diener der Götter. Sie sind es auch, welche die Uebermüthigen und Bösen bestrafen, welche Reichthum und Segen verleihen.

Es giebt nämlich unter den Dämonen verschiedene Stufen,

*) Dieser Gedanke des Platonismus, dass zwischen Gott und Menschen ein zu grosser Abstand bestehe, als dass eine directe Verbindung zwischen beiden stattfinden könne, der dann natürlich zur Annahme eines Mittelreichs führte, ist bekanntlich ausführlich in der Schrift des Apuleius de deo Socratis entwickelt, durch welche die von Plutarch in der Schrift de defectu oraculorum und de genio Socratis vorgetragenen Ansichten vielfach erläutert werden. Dass Apulej die Schriften Plutarchs gelesen hatte, ist wohl ohne weiteres anzunehmen. Vgl. Th. I S. 93.

**) c. 12 extr.

indem die einen mehr, die anderen weniger mit dem leidenschaftlichen und unvernünftigem behaftet sind, ein Unterschied, dessen Spuren sich in der verschiedenen Art der Opfer, Weihen und Mythologien noch vorfinden. Grausame und blutige Feste, orgiastische Culte mit Trauer und Wehklagen, Menschenopfer endlich sind nie von der Gottheit verlangt, sie sind eingesetzt, um böse Dämonen abzuwehren und zu besänftigen. Und was in Mythen und Hymnen von Raub, Irrfahrten, Furcht, Verbergen und Dienstbarkeit vorkömmt, das bezieht sich nicht auf die Götter, sondern auf die Daemonen. Und so ist auch in Bezug auf vorliegende Frage zu sagen, wenn die Daemonen, denen die Orakelstätten untergeben sind, sie verlassen, so hört auch die weissagende Kraft derselben auf, wenn sie nach langer Zwischenzeit zurückkehren, dann lassen auch die weissagenden Stätten aufs neue ihre Stimmen ertönen.

Diese letztere Auseinandersetzung giebt aber den anderen Personen des Dialogs noch zu manchen Bedenken Veranlassung. Dass Dämonen an der Spitze der Orakel stehen als Vermittler zwischen Göttern und Menschen könne man immerhin zugeben, meint der Eine, aber ihnen Vergehungen, Irrungen, von den Göttern verhängte Irrfahrten, schliesslich auch Tod wie den Menschen beizulegen, das scheine doch zu gewagt. Ihm entgegnet Kleombrotus, allerdings seien sie bei einer gewagten Speculation angekommen, aber man könne bei grossen Fragen nur von grossen Principien aus zu wahrscheinlichen Vermuthungen gelangen. Wer nun zunächst die Existenz von Dämonen zugebe, müsse auch zugeben, dass es böse und sterbliche Dämonen gebe, als einfache Consequenz ihres Begriffs, denn wenn sie ihrem Wesen nach unzerstörbar,

hinsichtlich der Tugend aber frei von Leidenschaften und Fehlern sind, worin sollten sie sich dann von den Göttern unterscheiden? Daher hätten denn auch die grössten Autoritäten unter den Philosophen, ein Empedokles, Plato, Xenokrates, Chrysippus, Demokrit das Vorhandensein böser Dämonen angenommen, ihre Sterblichkeit aber stehe erfahrungsmässig fest. Und so beruft sich Kleombrotus zunächst auf die wunderbare Erzählung des Redners Aemilianus vom Tode des grossen Pan.*) Im Anschluss daran berichtet der Grammatiker Demetrius, der grosse Reisen gemacht und sich unter anderem lange auf den Britannischen Inseln aufgehalten hatte, einige derselben würden für Inseln der Dämonen und Heroen gehalten, und wenn sich auf diesen auffallende Luft- und Lichterscheinungen mit Sturm und Blitzen zeigten, so glaubten die Bewohner derselben, es sei dies das Zeichen, dass einer von den höheren Geistern gestorben sei. Dergleichen, meint Kleombrotus, liesse sich noch mancherlei anführen, indes möge es genügen, dass es wenigstens möglich sei und dem bisherigen nicht widerspreche. Auch nehmen ja die Stoiker nicht blos die Sterblichkeit der Dämonen an, sondern auch unter der grossen Zahl der Götter halten sie nur einen für ewig und unvergänglich, die anderen glauben sie entstehen und vergehen. Um den Spott der Epikureer, die sogar die Vorsehung leugneten, habe man sich weiter nicht zu bekümmern. Wenn es in der Philosophie etwas zu lachen gebe, so seien es gewiss die Epikureischen Schattenbilder, die im Weltall umherirren. Der Einwurf wenigstens, setzt Ammonius hinzu, den die Epikureer gegen die von Empedokles angenommenen Dä-

*) c. 17.

monen erheben, wenn sie schlecht und sündhaft seien, so könnten sie nicht selig und langlebig sein, denn die Schlechtigkeit sei mit Blindheit verbunden und verfalle leicht in das, was den Untergang herbeiführe, ist schwach. Das lange Leben eines Menschen sei kein Beweis seiner sittlichen Tüchtigkeit, der Sophist Gorgias habe über anderthalbmal so lange gelebt als Epikur. Und wenn man sage, die Tugend sei stark, das Laster schwach, so beziehe sich dies nicht auf den Bestand und die Auflösung des Leibes. So sei es auch nicht richtig, wenn Epikur Gott deshalb die Ewigkeit beilegt, weil er sich wahre und alles Vernichtende abwehre, es müsse vielmehr das leidlose und unvergängliche in der Natur des Glückseligen begründet sein und keines äusseren Mittels bedürfen.

Da sich im Anschluss hieran Kleombrotus nochmals auf einen orientalischen Weisen beruft, der gleichfalls die Mantik auf die Dämonen zurückführte, die Sage aber von der Flucht Apollos nach der Erlegung des Python nach Tempe von einem Fall oder einer Versetzung des Daemon in eine andre Welt erklärte, so giebt dies Veranlassung zu einer längeren Auseinandersetzung über die Platonische Lehre von der Mehrheit der Welten. Plato hat nämlich die unbegrenzte Zahl der Welten von vorn herein verworfen, hat aber denen, welche behaupteten, jedem Element entspräche eine Welt, zwar die Möglichkeit einer Fünfzahl der Welten zugegeben, ist jedoch für seine Person immer bei einer Welt stehen geblieben. Dagegen bemerkt Demetrius, Plato habe zwar von fünf verschiedenen Theilen des Weltalls gesprochen, sei aber weit entfernt, sie fünf Welten zu nennen. Wo er gegen diejenigen spricht, die unzählige Welten annehmen, erklärt er ausdrücklich, er glaube, es gebe nur diese eine

von Gott gemachte Welt, die aus der ganzen körperlichen Masse vollständig und sich selbst genügend gemacht sei. Daher sei es wunderbar, wenn man sich bei einer ganz grundlosen und unwahrscheinlichen Ansicht auf Plato berufen wolle. Eine unendliche Zahl Welten anzunehmen könne immerhin als folgerichtige Annahme der Unendlichkeit des Weltalls erscheinen, aber eine bestimmte Fünfzahl aufzustellen und zu behaupten, dies scheine alles Grundes zu entbehren.

Lamprias entgegnet: die Umstände, durch welche eine unendliche Zahl von Welten verhindert wird, verhindern nicht, mehr als eine Welt zu schaffen. Auch in mehreren Welten kann Mantik und Vorsehung stattfinden, kann immer nur noch ein kleiner Theil vom Zufall (τύχη) abhängen, das meiste und grösste aber in Bezug auf Werden und Veränderung geordnet sein, was erst bei einer Unendlichkeit d. h. unbegrenzten Anzahl unmöglich wird. Zweitens ist es vernunftgemässer, dass für Gott die Welt nicht eine in ihrer Art einzige und alleindastehende ist. Denn da er vollkommen gut ist, so geht ihm keine Tugend ab, am wenigsten Gerechtigkeit und Liebe, die schönsten und eigentlich göttlichen Tugenden. Nun liegt es im Wesen Gottes, nichts umsonst und zwecklos zu haben. Deshalb giebt es ausser ihm andre Götter und Welten, denen gegenüber er sich der mittheilenden Tugenden bedient.*) Denn Gerechtigkeit, Liebe, Güte kann er nicht gegen sich und einen Theil von sich, sondern nur gegen andere gebrauchen. Deshalb ist es nicht wahrscheinlich, dass die Welt ohne Freundschaft, Nachbarschaft und Verkehr im unendlich leeren Raume herumschwimmt. Auch die Natur hält das Einzelne durch

*) Diese Stelle ist bereits oben als eine speculative Begründung des Polytheismus enthaltend benutzt worden.

Geschlechter und Arten, wie durch Gefässe und Fruchthüllen zusammen. Denn alles einzelne hat Theil am Allgemeinen, lässt aber das Allgemeine in einer besonderen Beschaffenheit erscheinen, wodurch es zu diesem einzelnen wird. Da aber die Welt nicht blos Allgemeinheit ist, sondern bestimmte Beschaffenheit hat, so kann sie diese nur haben durch ihre Verschiedenheit von andern gleichartigen Welten. Denn wenn es in der Natur nicht blos einen Menschen, ein Pferd, einen Strom, einen Gott, einen Dämon giebt, weshalb sollte da die Natur nicht auch mehrere Welten haben? Denn wer entgegnen wollte, dass es nur eine Erde, ein Meer giebt, der übersieht dabei ganz die Gleichartigkeit der Theile: es giebt ja verschiedene Erdtheile, verschiedene Weltmeere, die selbst wieder Erde und Meer sind, in dieser Weise giebt es aber nicht verschiedene Welttheile, die selbst wieder Welt wären. Es ist ferner eine unbegründete Furcht, wenn man die ganze Materie für die eine Welt verwendet werden lässt, damit nichts ausserhalb derselben übrig bleibe, was durch seinen Zusammenstoss den Bestand dieser Welt stören könnte. Denn wenn es mehrere Welten giebt, von denen jede ein bestimmtes Mass von Substanz und Materie empfangen hat, so bleibt deshalb kein ungeordneter Ueberschuss übrig. Denn die jegliche Welt zusammenhaltende Vernunft (λόγος) wird von der ihr beschiedenen Materie nichts in eine andere Welt abfallen noch von einer andern Welt in sich eindringen lassen, denn die Natur hat weder eine unbestimmte, unbegrenzte Menge, noch eine unvernünftige, ungeordnete Bewegung. Und selbst wenn ein solches Abfliessen von der einen Welt zur andern stattfände, so würde es immer nur etwas homogenes und allen gemeinschaftliches, also nichts feindliches oder zerstörendes sein.

Man wird sich, um die Unmöglichkeit mehrerer Welten zu erweisen, auf die physikalischen Lehren des Aristoteles berufen. Danach hat jeder Körper seinen bestimmten Platz, und so muss die Erde von allen Seiten nothwendig dem Mittelpunkte zugeführt werden, und darüber das Wasser, das seiner Schwere wegen sich unter den leichteren Körpern befinden muss. Gäbe es nun mehrere Welten, so würde die Erde oftmals über, oftmals unter Feuer und Luft zu liegen kommen, und ähnlich Luft und Feuer. Das sei aber unmöglich, folglich könne es nicht zwei oder mehrere, sondern nur diese eine aus der ganzen Substanz bestehende Welt mit der naturgemässen Ordnung der Körper geben. Allein gegen diese Ansicht lassen sich nicht unbedeutende Einwürfe erheben. Denn wenn Aristoteles sagt, dass von den Körpern die einen sich nach der Mitte zu und nach unten bewegen, die andern von der Mitte weg und nach oben, wieder andere im Kreise um die Mitte herum, in Bezug worauf wird hier von Mitte gesprochen? Doch nicht in Bezug auf den leeren Raum, denn einen solchen nimmt Aristoteles nicht an, und nimmt man einen an, so hat er als unbegrenzt weder Anfang, Mitte, noch Ende. Versteht er aber unter Mitte den Mittelpunkt des Weltkörpers, so hat jede Welt ihre eigne Mitte, der Demiurg aber als die angenommene Ursache der Affectionen und Veränderungen der Körper wird jede Welt in sich zusammenhalten, und in jeder werden Erde, Meer und Himmel ihre naturgemässe Lage erhalten und bewahren. Ueber allen aber thront die eine Gottheit, mit ihrer Vorsehung alles leitend und regierend, und die andern Götter wandeln hilfreich und rettend von einer Welt zur andern. Denn die Gottheit liebt Abwechslung und Mannichfaltigkeit, wenn man dies aus

den am Himmel sichtbaren Veränderungen und Umläufen schliessen darf.

Soviel liesse sich für eine Mehrheit der Welten vorbringen. Aber weshalb nun gerade die Fünfzahl? Für sie lassen sich Wahrscheinlichkeitsgründe anführen. In der intelligiblen Welt sind nach Plato fünf Elemente zu unterscheiden, das Seiende, das Dasselbe, das Andere, dazu Bewegung und Ruhe. Ihnen entsprechen, jedoch nicht in völliger Reinheit, sondern mit einander gemischt die fünf körperlichen Grundformen: der Würfel ist der Körper der Ruhe, die Pyramide entspricht der Bewegung, das Dodekaeder, welches die anderen Gestalten umfasst, ist das Bild des Seienden, das Ikosaeder das Bild des Anderen, das Oktaeder das Bild des Dasselbigen. Nun ist es eben wahrscheinlich, dass die Natur in ihrem durchgreifenden Streben nach Gleichmässigkeit nach den fünf körperlichen Grundformen auch nicht mehr oder weniger als fünf Welten geschaffen habe, so dass in einer jeden je eine das Uebergewicht hat. Weiterhin empfiehlt sich die Zahl fünf an sich selbst. Die unbestimmte Zweiheit ist in der intelligiblen Welt das Princip aller Gestaltlosigkeit und Unordnung, dagegen gestaltet die Einheit die gestaltlose Zweiheit. Die weiteren Zahlen sind nun nichts als Beschränkungen der unermesslichen, materiellen Vielheit durch das Princip der Einheit, sie wiederholen aber auch in sich den ursprünglichen Gegensatz, da ja die Idee nie die Materie aufhebt, sondern nur gestaltet und ordnet, als Gegensatz des Geraden und Ungeraden, von denen das eine von dem ungeordneten Princip der Zweiheit, das andere von dem besseren Princip ausgeht. Die erste gerade Zahl ist zwei, die erste ungerade drei. Beides zusammengesetzt giebt fünf, was wieder ungerade ist,

aber die beiden Principien in sich vereinigt. Abgesehen von andern eigenthümlichen Vorzügen dieser Zahl ist sie nun gerade in der Natur vielfach zur Eintheilung benutzt worden: fünf Sinne, fünf Theile der Seele, fünf Finger an jeder Hand, der Same kann sich höchstens fünffach spalten, eine Frau kann auf einmal nicht mehr als fünf Kinder gebären, im Weltall unterscheiden wir die fünf Zonen, fünf Umläufe der Planeten, aus fünf Tetrachorden besteht die Scala, beim Gesange giebt es fünf Intervalle u. s. w. Die ganze Darlegung schliesst unter Hinweis auf die Grundsätze der Akademie, mit der nochmaligen Bemerkung, dass es sich hier nicht um eine bestimmte Lehre, sondern nur um Wahrscheinlichkeit handle.

Jetzt kehrt das Gespräch zu der anfänglichen Untersuchung zurück. Wenn nämlich gesagt wird, die Orakel verstummen, wenn die Dämonen sie verlassen, wie musikalische Werkzeuge, wenn der Spieler von dannen geht, so entsteht die Frage, durch welche Kraft und Ursache versetzen sie überhaupt Priester und Priesterinnen in den Zustand der Begeisterung, der das Zukünftige vorhersieht, wieso ist also ihre Anwesenheit die Veranlassung, dass Orakel überhaupt ertönen? Lamprias sagt in Bezug darauf Folgendes: jede Seele hat die Kraft in sich, die Zukunft vorher zu erkennen und vorher zu verkünden. Denn wäre das nicht der Fall, wie kämen die Dämonen zu dieser Kraft, die doch nur von der Leiblichkeit getrennte, oder überhaupt gar nichts mit ihr gemein habende Seelen sind? Denn wenn die Seelen den Körper verlassen, so können sie doch keine neue Kraft oder einen Theil bekommen, den sie nicht schon vorher hatten. Aber in der Gemeinschaft des Leibes hatten sie diese Kraft schwächer,

die einen gänzlich unsichtbar und verborgen, die anderen schwach und dunkel. Das Gegenstück zur Mantik ist in der menschlichen Seele das Gedächtniss. Auf wunderbare Weise hat es das Vergangene, das was nicht mehr ist, in seiner Gewalt; so nimmt nun auch die Seele manches von dem wahr, was noch nicht ist, zumal ihr das mehr zukommt und sie damit sympathisch ist, denn ihr Streben ist immer auf die Zukunft gerichtet, von dem Vergangenen und Vollendeten ist sie bis auf die Erinnerung los. Die Seelen also haben diese Kraft in sich, aber schwach und verdunkelt, erhalten sie jedoch oft wieder in Träumen oder bei heiligen Weihen (*περὶ τὰς τελετάς*), wenn der Körper rein geworden ist, oder eine besondere Mischung dazu empfängt, den denkenden Theil der Seele von dem Gegenwärtigen loszulösen und frei zu machen, und sich auch mit dem unvernünftigen Theile und dem Vorstellungsvermögen dem Zukünftigen zuwendet, das heisst also, wenn der Mensch sich im Zustande des Enthusiasmus befindet. Diesen Zustand kann nun der Körper oftmals von selbst bekommen, dann aber strömt ihm von der Erde, sei es durch die Luft, sei es aus besonderen Quellen, ein heiliger, mantischer Strom oder Hauch zu, der sich ihm mittheilt und auch in der Seele eine ungewohnte, seltsame Mischung hervorbringt. Er erwärmt sie gleichsam und dehnt sie aus und öffnet gewisse Poren, welche sich das Zukünftige vorstellen können, etwa so wie der Dunst des Weins die Seele in Bewegung setzt und manche verborgene Gedanken enthüllt. Zugleich mit der Wärme theilt sich der Seele vielleicht auch eine gewisse Trockenheit mit, welche den Geist verdünnt, ihn reiner und schärfer, gleichsam ätherischer macht. Die Seele verhält sich mit ihrem Weissagungs-

vermögen zu dem mantischen Strome wie das Auge, der Sitz des Sehvermögens, zum Lichte. Ohne Licht kann das Auge nicht sehen, so bedarf auch das mantische Auge der Seele einer äusseren Anregung. Nun ist die Erde zwar ewig und unvergänglich, aber die auf ihr wirkenden Kräfte sind periodischen Veränderungen ausgesetzt. Seen, Flüsse, namentlich warme Quellen versiegen und verschwinden zu Zeiten und kommen dann später wieder hervor. So erschöpfen sich auch manche Bergwerke. So ist es auch mit den mantischen Dünsten, sie sind Veränderungen unterworfen. Durch grosse Regengüsse erlöschen sie, wenn der Blitz sie trifft, werden sie zerstreut, in Folge von Erdbeben werden sie von der Stelle gerückt und versinken in der Tiefe. In Orchomenos hörte das Orakel des Tiresias in Folge einer grossen Pest auf. Lamprias schwieg. Nach einer Weile ergriff Ammonius wieder das Wort und sagte: vorher haben wir die Mantik von den Göttern auf die Dämonen übertragen, jetzt gehen wir noch weiter und verlieren uns in gewissen Strömungen und Ausdünstungen. Wo bleibt da das Göttliche? Wie kommen wir dazu, bei den Orakeln zu opfern und zu beten, wenn die Seelen ein mantisches Vermögen in sich selbst tragen, welches durch eine Kraft der Luft oder eine Ausdünstung erregt wird? Was sollen dann die Priesterinnen, und weshalb weissagen sie nur, wenn das Opferthier an seinem ganzen Leibe eine Erschütterung zeigt? Wenn man die Hauptkraft einem Gott oder Dämon beilegt, so ist das alles erklärlich, aber so? Die Ausdünstung müsste ja von selbst, mag nun das Opferthier erzittern oder nicht, den Zustand des Enthusiasmus und zwar nicht blos bei der Pythia, sondern bei jedem ersten besten Körper hervorrufen.

Darauf entgegnet schliesslich Lamprias: ich bin weit entfernt, das Göttliche beseitigen, oder in den Hintergrund drängen zu wollen. Es sind aber bei jeder Erscheinung der sinnlichen Welt zwei Arten von Ursachen zu unterscheiden, einmal die höheren, göttlichen, zweitens die materiellen. Erst durch die Vereinigung der Materie mit dem Logos entstehen die Dinge. Die ausschliessliche Betonung der einen Art von Ursachen auf Kosten der anderen führt zur Einseitigkeit. So macht man also die Mantik keineswegs zu etwas ungöttlichem, unvernünftigem, wenn man als ihr materielles Substrat die menschliche Seele, als das Vehikel derselben den enthusiastischen Hauch und die Ausdünstungen betrachtet. Denn diese selbst gehen zurück auf die Erde und die Sonnengottheit, als Wächter und Verwalter der eigenthümlichen tellurischen Mischung aber betrachten wir die Dämonen. Aber auch die heiligen Opfergebräuche sind gerechtfertigt. Aus dem Erzittern der Opferthiere entnehmen die Priester ein Zeichen, ob der Gott antworten will, oder nicht. Das Opfer muss an Leib und Seele rein sein. Die Reinheit des Leibes ist leicht zu beurtheilen, die Reinheit der Seele wird dadurch geprüft, ob die Thiere von dem ihnen vorgesetzten Futter kosten. Nun aber leistet jede Kraft das, wozu sie von Natur bestimmt ist, zu einer Zeit besser als zu einer anderen, und da uns der günstige Zeitpunkt verborgen ist, so muss uns eben von Gott ein Zeichen dafür gegeben werden. Die Ausdünstung aber bleibt sich nicht immer gleich, sondern ist bald schwächer, bald stärker, ein Umstand der beim Delphischen Orakel thatsächlich feststeht. Auch ist die Pythia nicht immer in gleich geeigneter, sei es körperlicher, sei es psychischer Beschaffenheit, die mantische Strömung auf sich wirken zu lassen, wie dies jeder

einzelne Mensch mehr oder weniger in seinen eignen Träumen erfährt, bald hat man viele, bald wenige, bald gar keine. Manche Menschen haben jahrelang keine Träume. Wenn nun das vorstellende und mantische Vermögen in der geeigneten Verfassung ist, um den Strom auf sich wirken zu lassen, so findet bei den Sehern der Enthusiasmus statt. Ist dies nicht der Fall, so bleibt er aus, oder er wird unklar, verworren, ja wohl schädlich. Darum müssen die Prophetinnen fortwährend sich rein und keusch erhalten und müssen ausserdem auf günstige Vorzeichen warten, durch welche ihnen der Gott anzeigt, ob sie sich in der geeigneten Verfassung befinden, um ohne nachtheilige Folgen für sich selbst den Enthusiasmus auf sich wirken zu lassen. Die Kraft wirkt auf verschiedene Personen zu verschiedenen Zeiten verschieden, sie giebt den empfänglichen Seelen die nöthige äussere Anregung. Es ist in der That eine göttliche, dämonische Kraft, aber sie ist dem Zu- und Abnehmen, überhaupt der Veränderung ausgesetzt, wie alles zwischen Erde und Mond nach Platonischer Lehre. Die vorgetragenen Gedanken werden schliesslich einer wiederholten, reiflichen Prüfung der Zuhörer empfohlen. Mancherlei noch mögliche Einwürfe gestatte die Zeit für jetzt nicht zu berühren.

Wir sehen recht deutlich aus dieser Schrift, wie Plutarch seinen philosophischen Standpunkt dazu benutzte, die rein wissenschaftliche Betrachtung der Dinge nach ihren physischen Ursachen, mit der religiösen, welche in ihnen das absichtliche Eingreifen göttlicher Personen erblickte, zu vereinigen. Eben weil er die gesammte physische Welt von demselben göttlichen Geiste geschaffen und erhalten betrachtete, dem auch die psychischen Wesen ihren Ursprung und die Gesetze ihrer

Existenz und Thätigkeit verdanken, konnte er in der That sehr wohl die göttlichen, wie die physischen Ursachen als in einer und derselben Wirkung zusammenfallend sich denken. Und hierin haben wir eben das bewusste Streben nach einer speculativen Vermittlung zwischen Wissen und Glauben, welches als die in Plutarch deutlich hervortretende Richtung seines ganzen Zeitalters zu betrachten ist. Wissen und Glauben*) sind für Plutarch nichts weniger als nicht zu vermittelnde Gegensätze. Dies ergiebt sich besonders aus einer Stelle im Leben des Perikles c. 6. Daselbst wird erzählt, man habe einst dem Perikles von seinem Landgute den einhörnigen Kopf eines Widders gebracht, und als der Seher Lampon sah, dass das Horn stark und fest mitten aus der Stirne gewachsen sei, habe er erklärt, es gebe zwei um die Herrschaft ringende Parteien im Staate, die des Thucydides und des Perikles, die Macht würde einem zufallen, eben dem, welchem das Zeichen zu Theil geworden. Anaxagoras aber habe den Schädel zersägt und gezeigt, dass das Hirn seine Grundfläche nicht ausfüllte, sondern spitz wie ein Ei aus dem ganzen Behälter an jenem Punkt sich zusammengeschoben habe, von wo die Wurzel des Horns ihren Anfang nahm. Da habe man zunächst den Anaxagoras bewundert, später aber, als Thucydides gestürzt und die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten allein dem Perikles zugefallen sei, den Lampon. Beide aber, meint Plutarch, trafen das Richtige, der Physiker wie der Seher, jener fasste richtig den Grund, dieser den Zweck ins Auge. Der eine machte es sich zur Aufgabe zu sehen, auf welchen natürlichen Gründen die Erscheinung beruhe, jener

*) Man könnte fast sagen, Rationalismus und Supranaturalismus. vgl. Neander Kirchengesch. Th. I. S. 29.

wozu sie stattfinde und was sie bedeute. Wer nun glaubt, dass die Auffindung der Ursache eine Beseitigung des Zeichens sei, der bedenkt nicht, dass er mit den göttlichen auch die technischen Symbole aufhebt, das Geräusch des Discus, das Licht der Fackeln, die Schatten der Sonnenuhren. Auch hier ist jedes auf Grund bestimmter physischer Vorgänge das Zeichen von Etwas.

Sehen wir nun weiter zu, wie Plutarch auch in Betreff der göttlichen Vorsehung gewisse Einwürfe der Skepsis zu überwinden versucht hat, wobei wir uns aus der früheren Darlegung seiner philosophischen Ansichten zu erinnern haben, dass die Annahme einer Vorsehung und göttlichen Weltregierung in dieser überall aus Bösem und Gutem, aus gestaltendem Logos und widerstrebender Materie gemischten Welt doch noch dem Zufall einen gewissen, wenn auch beschränkten Spielraum gestattet. — Die von uns zu betrachtende Schrift de sera numinis vindicta giebt uns eine Unterredung, welche Plutarch mit einigen seiner Freunde gehabt hat. Dies ist wenigstens die äussere Einkleidung derselben. Ein Epikureer hat soeben die Gesellschaft verlassen, nachdem er im wirren Durcheinander allerlei Angriffe auf die Vorsehung vorgebracht hat, gerade da, wo es darauf ankam, seine Ansichten einer prüfenden Discussion zu unterwerfen. Aber der Gegenstand des Gesprächs soll auch nach seiner Entfernung fortgesetzt werden. Sicherlich verdient die Langsamkeit und das Zögern der Gottheit im Bestrafen der Bösen eine besondere Beachtung. Denn gerade weil die Bösen in ihren ungerechten Thaten rasch und entschlossen zu Werke gehen, müsste auch eine rasche Strafe sie ereilen. Durch die Langsamkeit derselben aber verliert der, dem Un-

recht geschieht, die Hoffnung und wird zaghaft, der Böse aber nimmt zu an Frechheit und Dreistigkeit. Die Frucht seiner bösen That erntet er sofort, Strafe trifft ihn oft gar nicht oder spät, und gerade dadurch verliert er den Glauben an die Vorsehung, da er in einer späteren Strafe keine Strafe mehr, sondern einen willkürlich über ihn verhängten Unglücksfall erblickt.

Bevor Timon einen dritten Punkt zur Sprache bringt, ergreift Plutarch das Wort. Zunächst müsse man hierbei der Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniss eingedenk sein und sich bescheiden. Schon über menschliche Verhältnisse zu reden, von denen man kein Verständniss habe, sei anmassend, wie viel mehr über göttliche. Gott müsse es am besten wissen, wie die Schlechtigkeit zu bestrafen, wie hierbei Mass und Ziel in Anwendung zu bringen sei. Gott sei der Herr und Meister der Gerechtigkeit, der Seelen-Arznei, ihm komme es also zu, zu bestimmen, wie und wann sie in Anwendung zu bringen sei. Wir müssen die Gerechtigkeit erst von den Göttern lernen. Nun sei es oft schwer, menschliche Gesetze und Anordnungen zu begreifen, was Wunder, wenn es nicht leicht sei zu sagen, nach welchem Vernunftgesetz die Götter den einen Sünder später, den andern früher strafen. Doch wolle er mit dieser Bemerkung der schwierigen Untersuchung keineswegs aus dem Wege gehen, nur um Nachsicht bitten.*)

Erstens also ist zu bedenken, dass nach Plato Gott sich selbst inmitten alles Guten als Muster aufgestellt hat und die menschliche Tugend, welche in einem ähnlichwerden mit

*) Ueber solche Anwandlungen skeptischer Behutsamkeit bei Plutarch, die übrigens im ganzen ziemlich selten sind, s. oben S. 11.

ihm besteht, denjenigen Menschen verleiht, welche ihm zu folgen vermögen, wie ja die ganze Welt durch ähnlich werden und Theilnahme an der göttlichen Idee und Tugend aus dem ungeordneten Dasein erst zum Kosmos geworden ist. Gott bestraft nun deshalb die Bösen langsam, um uns ein Beispiel zu geben, die Bösen nicht mit grausamem, hastigem Ungestüm zu strafen, was wir dann leicht bereuen könnten, sondern mit langsamer zögernder Ueberlegung. Nur wenn sie von Zorn und Leidenschaft ungestört ist, kann die Vernunft gerecht handeln. Deshalb sollen wir Sanftmuth und Geduld für einen wesentlichen Bestandtheil der göttlichen Tugend halten.

Zweitens kennt Gott die Natur der einzelnen Seelen, er kennt diejenigen, die aus eigentlicher, unverbesserlicher Bosheit handeln und diejenigen, die nur aus Unkenntniss des Guten fehlen. Erstere als unheilbar bestraft er sogleich, letzteren aber giebt er Zeit zur Reue und Besserung, und straft sie erst, wenn sie in ihrem bösen Zustande beharren. Der Mensch dagegen hält sich lediglich an die Thatsache der Rechtsverletzung, die er alsbald glaubt bestrafen zu müssen. Dass sich aber die Sitten der Menschen ändern, ist deutlich zu sehen. Die Griechen bezeichnen dies schon durch die Worte τρόπος Veränderung und ἦθος Gewöhnung.*) Manche Tyrannen kamen gewaltthätig zur Regierung, herrschten aber dann gerecht und milde. Lydiadas, der Tyrann von Megalopolis, gab freiwillig den Bürgern ihre freie Verfassung zurück und fiel dann in einem rühmlichen Kampfe für sein Vaterland. Grosse Naturen haben nichts kleines aufzuweisen, der gewaltige Thatendrang in ihnen kann nicht in träger Ruhe verharren,

*) S. oben S. 96.

sondern ergeht sich im stürmischen Wogenschlag, bis er zum ruhigen sich gleich bleibendem ἦθος gelangt.*)

Nun hatten die Aegypter ein Gesetz, welches auch die Griechen sich angeeignet haben, an einer schwangeren Verbrecherin das Urtheil erst nachdem sie geboren hat, zu vollziehen. So erreicht manchen Bösewicht die Strafe spät, bis er inzwischen erst noch diese oder jene nützliche, auch wohl gute That verrichtet hat. Wäre Dionysios gleich im Anfang seiner Tyrannis bestraft worden, so wäre Sicilien eine Beute der Karthager geworden und hätte nicht können von Griechen bewohnt werden. Mancher edle Mann stammte von einem Bösewicht ab, der aber so lange am Leben blieb, bis er wenigstens in seinem Sohne eine edle Frucht zur Welt gebracht hatte. Strafen, die zur rechten Zeit und auf die passende Art verhängt werden, sind besser als solche, die sogleich und auf der Stelle eintreffen. Ein gewisser Bessus hatte seinen Vater getödtet; lange Zeit blieb seine That verborgen, einst aber ging er zu Gastfreunden zum Mahle und stiess mit seiner Lanze ein Nest mit jungen Schwalben herab und tödtete sie. Als die Anwesenden ihm zuriefen, Mensch, was fällt dir ein, eine so ruchlose That zu begehen, gab er zur Antwort, »sagen sie nicht schon geraume Zeit fälschlich gegen mich aus, dass ich meinen Vater getödtet habe?« und ward so sein eigner Ankläger.

Es folgt aber jeder bösen That das reuige Gewissen auf dem Fusse, so dass die sichtbare Bestrafung eines Bösewichts oft blos das Ende der langen Strafe ist, mit welcher ihn sein Gewissen gepeinigt hat. Wenn daher die Seele nach dem Tode

*) Die schöne Stelle am Schlusse von c. 6 möge im Original nachgelesen werden.

nicht mehr ist, und der Tod allem Lohn und Strafen ein Ende macht, so möchte man eher sagen, dass die Götter sich gegen den, den sie sofort strafen, gnädig und milde erweisen. Ein Uebelthäter bedarf beinah keines menschlichen oder göttlichen Rächers mehr, er hat an seinem eignen Leben genug, das von der Schlechtigkeit ganz zerstört und vernichtet ist.

Jetzt erhebt aber Timon seinen dritten Einwurf. Es ist ungerecht, sagt er, wenn die Götter Uebelthäter für den Augenblick, ja oft für ihr ganzes Leben straflos ausgehen lassen und dann erst an den unschuldigen Nachkommen die Sünden der Väter bestrafen. So wird die Nachlässigkeit durch die Ungerechtigkeit nur verschlimmert. Dagegen bemerkt Plutarch zunächst, weder Timon noch sonst Jemand habe etwas dagegen, dass die Tugenden und Verdienste der Väter noch an den Nachkommen geehrt würden, demnach verlange es die einfache Gerechtigkeit, dass man auch mit der Umkehr davon einverstanden sei. Die Sache liege aber noch tiefer. Ein Staat, oder eine Stadt bildet eine solidarische Einheit, sie ist eben ein Gemeinwesen und haftet für die Thaten, die in ihr geschehen, so lange das Gemeinwesen besteht. Dasselbe gilt von einem Stamm, einem Geschlecht. So steht auch jeder Sohn in einem sympathischen Verhältniss zu seinem Erzeuger, er trägt ja einen Theil von ihm in sich, so auch einen Theil seiner Ehre oder Schande. Oftmals muss der Arzt, um die Krankheit eines Körpertheils zu heben, die heilende Procedur an einem andern vornehmen. Wenn der Lehrer einen Schüler straft, so bessert er damit zugleich die andern. So wird durch die Bestrafung einer Seele auf andre Seelen mit eingewirkt.*)

*) In Plutarchs Auseinandersetzung liegt hier offenbar eine Ahnung dessen, was wir mit Erbsünde und Erbschuld bezeichnen.

Die Annahme einer Vorsehung ist nun aber zusammenfallend mit der Annahme von der Unsterblichkeit der Seele. Wie kleinlich wäre doch Gott und wie sich um nichtiges abmühend, wollte er sich um uns kümmern, ohne dass wir etwas göttliches, festes und bleibendes hätten. Was hätte es für einen Sinn, wenn die Seele nichts als Rauch und Schatten ist, wenn Apollo in seinen Orakeln so viele Ehren, Sühnen und Spenden für die Seelen Abgeschiedener verlangt.*) »Ich für mein Theil gebe die Fortdauer der Seele nicht auf, wenn nicht einer, wie Herakles, den Dreifuss der Pythia wegnimmt und das Orakel vernichtet.« Wenn aber die Seele nach dem Tode noch bleibt, so ist es natürlich, dass sie Belohnungen und Strafen empfängt. Sie kämpft wie ein Athlet im Leben; wenn sie ihren Kampf ausgekämpft hat, dann wird ihr zu Theil, was ihr zukömmt. Allein der Lohn und die Strafen, die ihr dort bevorstehen, entziehen sich unsrer Anschauung und berühren uns nicht. Aber wenn sie die Kinder und das überlebende Geschlecht treffen, so warnen sie viele Böse und bringen sie zur Besinnung. Denn kann man sich etwas schrecklicheres denken, als dass die Seelen der Bösen noch sehen müssen, wie ihre eignen Kinder und Nachkommen um ihretwillen gestraft werden und leiden? Wenn Bion gesagt hat, Gott, der die Kinder der Bösen strafe, sei lächerlicher als ein Arzt, der wegen der Krankheit eines Grossvaters einen Nachkommen oder Sohn in Behandlung nehmen wollte, so trifft das Gleichniss nicht vollständig zu. Denn einmal ist es Sache einer vernünftig verfahrenden Gerechtigkeit,

*) Wir begegnen hier — so viel ich weiss zum ersten Male — dem Gedanken, den späterhin Porphyrius in der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας des weiteren ausgeführt hat, dass in den Orakeln positive Offenbarungen über göttliche Dinge und religiöse Dogmen zu finden sind.

die Einen durch die Bestrafung der Andern im Zaume zu halten. Nun aber verfährt jeder Arzt prophylaktisch gegen die Kinder von Eltern, die nach irgend einer gefährlichen Krankheit durch Unmässigkeit und Weichlichkeit ihren Körper zerrüttet haben und dann gestorben sind, auch wenn sie selbst nicht an dieser Krankheit leiden, sondern blos Disposition dazu verrathen, und härtet sie ab und verordnet strenge Diät, damit der kleine Keim zu einem grossen Leiden sich nicht entwickele. So darf nun auch die angeerbte Neigung zum Schlechten in der Seele nicht vernachlässigt werden, bis sie sich in wirklichen Uebelthaten enthüllt. Gott kennt nun die Seelen, er kennt auch ihre Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, bevor sie sich durch wirkliche Uebelthaten enthüllen. Gar mancher ist schlecht, ohne dass er uns so erscheint, weil er keine Gelegenheit gehabt hat, sich als solchen zu zeigen. Und deshalb wird er von Gott oft gestraft, so lange es noch Zeit ist, bevor die Schlechtigkeit sich seiner ganz bemeistert, und dadurch manchem Bösen vorgebeugt. So wenig man nun Recht hat, Gott Vorwürfe zu machen, dass er die Bösen spät und langsam bestraft, ebenso wenig darf man ihm Vorwürfe machen, dass er die Anlage mancher bestraft, bevor sie wirklich Böses thun. Ist doch oft das zukünftige schlechter und furchtbarer als das geschehene, das verborgene als das offenbare. Aber nicht alle Fehler der Eltern kommen über die Kinder, ein guter Sohn eines schlechten Vaters ist frei von der Strafe seines Geschlechts, ein Sohn aber, der an Schlechtigkeit hinter seinem Geschlecht nicht zurückbleibt, der erhält auch wie ererbte Schulden die Strafe ihrer Schlechtigkeit. Aber mit den geistigen und Charaktereigenschaften verhält es sich oft ganz so, wie mit leiblichen Kennzeichen und Malen.

Sie bleiben beim Sohne aus, um dann in der dritten oder vierten Generation wieder zum Vorschein zu kommen. Auch die erbliche Bosheit eines Geschlechts kommt oft mit Ueberspringung von Zwischengliedern bei späteren Nachkommen wieder zum Ausbruch, und so sind auch diese der Strafe derselben ausgesetzt, mögen sie nun die Bosheit in Thaten bekunden, oder blos in der Anlage. Und so ergiebt sich denn als einfache Consequenz der ganzen Untersuchung der schöne Gedanke, dass auch manchen Uebelthätern die Tugenden ihrer edlen Vorfahren noch zu gute kommen und sie mit der augenblicklichen Strafe verschont bleiben unter Voraussetzung ihrer späteren Besserung. Ein glänzender Mythus von dem Zustand der bösen Seelen im Jenseits beschliesst die geistvolle Schrift.

ACHTES KAPITEL.

Als eigentlicher Mittelpunkt von Plutarchs religiösen Ansichten ist nun schliesslich seine Dämonenlehre*) zu betrachten, zu deren vorläufiger Erwähnung sich in dem bisherigen Verlauf unsrer Darstellung schon vielfache Gelegenheit geboten hat. Welchen Werth und welche Wichtigkeit er der Dämonenlehre beigelegt hat, geht am besten aus einer Stelle in der Schrift über den Verfall der Orakel c. 10 hervor: »Mit Recht sagt man, Plato habe durch Erfindung eines den gewordenen Qualitäten zu Grunde liegenden Elementes, was man jetzt Materie und Natur nennt, die Philosophen von vielen und grossen Verlegenheiten befreit. Aber noch mehr und grössere

*) unbedeutend: Pohl die Dämonologie des Plutarch. Breslau 1860.

Schwierigkeiten lösten die, welche das Geschlecht der Dämonen in der Mitte zwischen Göttern und Menschen, als gewissermassen beide mit einander verbindend, erfanden, mag nun diese Lehre von Zoroaster und den Magiern, oder dem Thraker Orpheus, oder den Aegyptern und sonst wem ausgehen.« Gerade der hier gebrauchte Ausdruck des Erfindens (ἐξευρόντες) ist in seiner Naivität für Plutarchs ganzen Standpunkt charakteristisch.

Wir begegneten den Dämonen zuerst in der Schrift gegen Kolotes. Als die Wächter unsres Lebens wurden sie neben den Göttern als unsern guten Herrschern genannt. Bei Entwicklung der Plutarchischen Kosmologie fanden wir, dass in der Welt eine Stufenleiter beseelter Wesen, Götter, Dämonen, Heroen, Menschen und Thiere angenommen wurde, und dass die Seelen guter Menschen nach ihrem Tode sich zu dem Range von Heroen und Dämonen, ja endlich bis zu den Göttern selbst erheben können. Gewisse Mythen, die von einem Geborenwerden und Sterben der Götter redeten, wurden als auf einer Verwechslung von Göttern und Dämonen ruhend betrachtet. Bestimmter wurden die Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, welche die Affectionen eines Sterblichen mit der Macht eines Gottes in sich vereinigen, in der eben angezogenen Schrift über den Verfall der Orakel aufgestellt. Als Diener der Götter haben sie es mit der Mantik, mit Opfern und Festen zu thun. Sie bestrafen die Uebermüthigen und Bösen und verleihen umgekehrt Reichthum und Segen. Unter ihnen selbst giebt es wieder verschiedene Stufen, daher die verschiedenen Culte. Es giebt auch böse Dämonen, die auf besondere Weise abzuwehren und zu besänftigen sind. Alle anthropopathischen Mythen beziehen sich nicht auf Götter,

sondern nur auf Dämonen. Dämonen können auch sterben. Dass endlich böse Dämonen gegen gute Menschen neidisch gesinnt sind und deshalb ihre Seelen durch allerhand schreckhafte Erscheinungen in Verwirrung und Leidenschaft zu setzen trachten, ergab sich uns als Plutarchs Ansicht aus einer Stelle im Leben des Dio. Damit entzieht er nun freilich dem, was er in der Schrift über den Aberglauben gesagt hat, selbst wieder den Boden. Denn wenn es böse Dämonen giebt, die im Besitze grosser Macht dem Menschen neidisch gesinnt sind und ihm schaden können, weshalb soll man sich da nicht vor ihnen fürchten, warum nicht eifrig darauf bedacht sein, sich vor ihrem Zorn und ihren bösen Leidenschaften zu schützen? Es tritt uns schon hier eine bedenkliche Unklarheit in Plutarchs religiösen Ansichten zu Tage. Sie sind selbst mit Aberglauben versetzt und vermögen daher gegen den Aberglauben nicht zu schützen, wie doch Plutarch es glaubte.

Wie er aber die Dämonenlehre sich im weiteren zurechtgelegt hat, und welche religiöse Consequenzen er aus ihr zu ziehen wusste, das mögen uns die Schriften über Isis und Osiris sowie über das Dämonium des Sokrates zeigen. Die erstere derselben wird noch besonders dadurch wichtig, weil wir in ihr an einem concreten Beispiel entnehmen können, wie Plutarch das Anstössige in den überlieferten Mythen durch ethische Allegorisirung derselben zu entfernen suchte, im bewussten Gegensatz zur rationalistisch pragmatischen Mythendeutung der Euhemeristen, wie zur physikalischen Allegorisirung der Stoiker, die er mit Entschiedenheit verwirft.*)

*) Hierin stimmt Plutarch mit den späteren Neu-Platonikern überein, welche nur die ethische oder metaphysische Deutung der Mythen für zulässig erklärten, und wo möglich beide Arten einander ergänzen liessen, die pragmatische dagegen und physikalische verwarfen. Man vgl. Hermias zu Plat. Phädr. c. 4 p. 74 ed. Ast. Zu den wegwerfenden Aeusserungen des Sokrates über die Mythenerklärung wird bemerkt, er verwerfe sie nicht schlechthin, wie einige auf Grund dieser Stelle fälschlich geglaubt, er mache ja selbst oft von Mythen und deren Auslegung Gebrauch, sondern *χακίζει τοὺς εἰς ἱστορίας τινὰς καὶ εἰκοτολογίας καὶ εἰς ὑλικὰς αἰτίας, ἀέρας καὶ γῆν καὶ πνεύματα ἀναπτύσσοντας καὶ μὴ ἐπὶ τὰ ὄντα ἀναλύοντας καὶ ἐφαρμόζοντας τοῖς θείοις πράγμασι τὰς ἀναπτύξεις.*

Nachdem in den ersten Capiteln dieser Schrift der Mythus von Isis und Osiris ausführlich mitgetheilt ist, heisst es in c. 20 es sei unheilig und ruchlos zu glauben, dass solche Thaten und Ereignisse wirklich von der ewigen, seligen Natur der Götter ausgesagt seien. Andrerseits könne man die Mythen auch nicht für leere Erfindungen und Hirngespinste halten. Der Mythus sei vielmehr eine Allegorie (dieser Ausdruck selbst wird von Plutarch nicht gebraucht), d. h. die bildliche Darstellung eines Gedankens, welcher seinen Inhalt an andern Gegenständen reflectirt — *ὁ μῦθος λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν*, — etwa wie die Mathematiker den Regenbogen ein Bild der Sonne nennen, bunt durch das Zurückgehen (*ἀναχωρήσει*) des Blickes auf die Wolke. Nun sei es eine wohlfeile Art, die Mythen und die auf ihnen beruhenden Cultushandlungen für Erzählungen von Königen und Herrschern zu halten, die wegen ihrer ausnehmenden Tugend und Macht in den Ruf der Göttlichkeit gekommen, und demnach von schwerem Unglück und Missgeschick heimgesucht seien, wie sie in der Ueberlieferung bezeichnet würden, eine Methode, bei welcher unter Benutzung scheinbar historischer, rein menschlicher Züge das Anstössige in bequemer Weise von Göttern auf Menschen übertragen werde. Allein damit erklärt man dem frommen Glauben aller Zeiten und Völker den Krieg und leistet dem Atheismus,

sowie den Betrügereien des Messenier Euhemerus Vorschub, der ein Buch voll unglaublicher, nichtiger Fabeln geschrieben und jegliche Gottlosigkeit über die Welt verbreitet hat, indem er alle Götter auf die Namen von Feldherren zu Lande und zu Wasser und von Königen der Vorzeit zurückführte, deren Thaten mit goldenen Buchstaben auf der Insel Panchäa*) verzeichnet ständen, von denen aber kein Barbar und Hellene ausser dem einen Euhemerus etwas weiss, der auf seinen Fahrten zu Panchäern und Triphyliern kam, die es nie und nirgends auf der Erde gegeben hat noch giebt. Dazu kömmt, dass wirklich die Thaten grosser Könige, einer Semiramis, eines Sesostris, Kyros und Alexander, von der Ueberlieferung deutlich als solche bezeichnet werden, und wenn sich ja einige von diesen in anmassender Selbstüberhebung als Götter verehren liessen, so war diese erborgte Herrlichkeit nur von kurzem Bestand.

Es ist vielmehr besser**) die Erzählungen von Typhon, Osiris und Isis weder für Leiden von Göttern noch Menschen, sondern von grossen Dämonen zu halten, welche Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysipp im Anschluss an die alten Theologen für kräftiger gehalten haben als Menschen, durch ihre gewaltige Kraft die menschliche Natur überragend, aber ohne die göttliche Natur rein und unvermischt zu haben, sondern gepaart mit der Natur der Seele und der sinnlichen Wahrnehmung des Körpers, empfänglich für Freude und Schmerz, mit den Affectionen, die mit dieser wechselnden Stimmung zusammenhängen, welche die einen mehr, die anderen weniger erregen; so dass es wie bei den Menschen

*) *ἐν Πάγχοντι* heisst es in unserem Texte c. 23.
**) c. 25.

auch bei den Dämonen verschiedene Stufen der Tugend und Schlechtigkeit giebt. Die bösen Dämonen sind gewaltige, finstere Mächte in der Luft, die an klagenden, mit Schlägen, Fasten, schlechten Reden und hässlichen Gebräuchen verbundenen Festen ihr Wohlgefallen haben und sich durch solche Verehrung abhalten lassen, sich weiter schädlich zu erweisen. Dagegen sind die guten Dämonen heilige Geister, Wächter der Menschen, die Reichthum spenden und königliche Ehre geniessen, wie Hesiod sagt, nach Plato die Vermittler zwischen Göttern und Menschen, welche die Gebete und Wünsche der Menschen zu den Göttern emportragen und von dort Weissagungen und alle guten Gaben herabbringen. Nach der Lehre des Empedokles werden die Dämonen auch bestraft für ihre Sünden und Vergehungen, in wechselndem Kreislauf von Element zu Element verstossen, bis sie so gestraft und gereinigt wieder ihre ursprüngliche Natur und Stellung zurückerhalten. So wird nun der Mythus vom Typhon verständlich, der aus Neid und feindseliger Gesinnung schreckliche Thaten vollbrachte, alles in Verwirrung setzte, Erde und Meer mit Leiden erfüllte und dann dafür büsste. Die rächende Schwester und Gemahlin des Osiris bändigte und vereinigte die rasende Wuth des Typhon und legte die Erinnerung an die Kämpfe und Mühen, die sie dabei erduldete, an ihre Irrfahrten, ihre vielen weisen und muthigen Thaten in heiligen Geheimlehren nieder, als eine Unterweisung zur Frömmigkeit und einen Trost für Männer und Frauen, die sich in gleicher Bedrängniss befinden. Sie selbst aber und Osiris wurden wegen ihrer Tugend aus guten Dämonen in Götter verwandelt, wie später Herakles und Dionysos, und finden demgemäss eine Verehrung, wie sie Göttern und Dämonen zugleich zukömmt. Die ver-

dunkelte, vernichtete, gleichsam ohnmächtige und in Krämpfen liegende Macht des Typhon tröstet und besänftigt man durch einige Opfer, an andern Festen wieder wird sie verspottet und verhöhnt durch allerlei symbolische Handlungen und Gebräuche.

Wir sehen demnach aus der bisherigen Darlegung, dass die in den Mysterien überlieferten Mythen als auf göttlicher Offenbarung beruhend angesehen werden, dass sie ferner ein positives Element haben, das auf wirkliche Vorfälle im Leben der Dämonen hinweist, dass sich aber daran ein philosophisches Element knüpft, ein philosophischer, belehrender Inhalt, der durch allegorische Interpretation herauszufinden ist. Der Rest des Buches, das heisst viel über die Hälfte desselben, ist der Interpretation des Mythus gewidmet und dies eine Beispiel giebt uns einen nicht unbedeutenden Aufschluss über Plutarchs religiöse Denkweise.

Es werden von den philosophischen Auslegungen zunächst die einfachsten vorgenommen. Danach ist Osiris der Nil, seine Gemahlin Isis die Erde, Typhon das Meer, in welchem der Nil bei seinem Einfluss verschwindet und zertheilt wird, ausser was die Erde zu ihrer Befruchtung von ihm aufgenommen hat. Nach einer etwas tieferen Auffassung ist nun Osiris nicht blos der Nil, sondern überhaupt die ganze befeuchtende Kraft, die Ursache des Entstehens, die Materie des Samens. Typhon ist das trocknende und ausdörrende, der Feuchtigkeit feindselige Princip. Auf diese Weise stelle sich die Identität des Dionysos mit Osiris heraus, der ja auch das schaffende Princip der Feuchtigkeit repräsentire. Isis ist danach die von der Feuchtigkeit befruchtete, von dem dürren Princip verfolgte und angefeindete Erde.

Orus, der Sohn der Isis und des Osiris ist die alles erhaltende und nährende Mischung der Luft. Bei dieser physikalischen Auslegung, die natürlich auch in das einzelne Detail des Mythus eingeht, ohne dass dies hier weiter von uns Schritt für Schritt berücksichtigt werden soll, ist die Einschliessung des Osiris in den Sarg ein Verschwinden des Wassers, daher heisst es denn, Osiris sei im Monat Athyr verschwunden, weil in diesem Monat mit dem Aufhören der Passatwinde der Nil fällt und das Land zum Vorschein kommt. Es hat diese Art der Mythenerklärung, wie Plutarch selbst bemerkt, Aehnlichkeit mit der in der stoischen Theologie beliebten. Zur physikalischen Erklärung fügen andre eine astronomische hinzu. Danach ist Typhon die Sonnenwelt, Osiris die Mondwelt. Der Mond habe ein erzeugendes und Feuchtigkeit bereitendes Licht, günstig für die Zeugung der Thiere und das Spriessen der Gewächse. Die Sonne macht mit ihrer starken Gluth die Gewächse trocken und welk, ein grosser Theil der Erde sei wegen ihrer Hitze unbewohnbar, oft überwältige sie den Mond. Isis ist bei dieser Auslegung die schaffende Natur, Orus die irdische Welt, die im Kampf mit der Sonne einem steten Wechsel von Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Auch die Sonnen- und Mondfinsternisse wurden auf diesen Mythus gedeutet.

Man kann daher mit Recht sagen, fährt Plutarch c. 45 fort, dass nicht jeder Ausleger im Einzelnen, wohl aber alle zusammen Recht haben. Der Gegensatz muss tiefer gefasst werden. Typhon bezeichnet nicht Dürre, Wind, Meer, Finsterniss, sondern überhaupt alles, was es schädliches und verderbliches in der Natur giebt. Denn man darf die Principien des All's weder in unbeseelte Körper setzen, wie De-

mokrit und Epikur, noch darf man als Demiurg der qualitätslosen Materie den einen Logos und die eine Vorsehung annehmen, welche alles überwältigt und beherrscht, wie die Stoiker. Denn wenn Gott die Ursache von allem ist, so kann es nichts Schlechtes, wenn er die Ursache von gar nichts ist, nichts Gutes geben. Die Harmonie der Welt ist nach Heraklit, wie bei der Lyra und dem Bogen, eine an- und abgespannte. Die Welt, wenigstens die irdische und sublunare Welt, ist nach der Ansicht der alten Theologen, Gesetzgeber, Dichter und Philosophen aus gutem und bösem gemischt. Wenn alles Entstehen eine Ursache voraussetzt, das Gute die Ursache des Bösen nicht sein kann, so muss die Natur ein besonderes Entstehen und Princip, wie für das Gute, so auch für das Böse haben. Man muss also eine Art Dualismus annehmen, wie denn die Lehre Zoroasters zwei Götter, Ormuzd und Ariman, den Schöpfer des Guten und des Bösen und den als Vermittler zwischen ihnen stehenden Mithras hat. Aehnlich nehmen die Chaldäer von ihren Sterngottheiten zwei an, welche das Gute, zwei, welche das Böse schaffen, drei, welche in der Mitte stehen. Die Hellenen legen den guten Theil dem Zeus Olympios, den bösen dem Hades bei. Harmonia ist nach ihrer Mythologie die Tochter des Ares und der Aphrodite. Damit stimmen die Philosophen überein. Heraklit nennt geradezu den Krieg den Vater, König und Herrn des Ganzen. Empedokles nennt das gute Princip Liebe und Freundschaft, das böse verderblichen Streit und blutigen Zwist. Auch die Pythagoreer nehmen einen doppelten Ursprung des Seins an, den sie verschieden benennen, indem sie das Gute als Eins, begränztes, bleibendes u. s. w., das Böse als Zweiheit, unbegrenztes, unstetes u. s. w. bezeichnen. Desgleichen Anaxagoras den Geist und das Unendliche. Aristoteles Form und Beraubung oder Verneinung. Plato nennt von den entgegengesetzten Principien das eine das Dasselbige, das zweite das Andere. In den in seinem späteren Alter geschriebenen Gesetzen sagt er geradezu, die Welt werde nicht von einer Seele bewegt, vielleicht von mehreren, mindestens von zweien. Davon schaffe die eine das Gute, die andere ihr entgegengesetzte dessen Gegentheil. Er lässt auch noch eine dritte Natur zwischen beiden bestehen, nicht ohne Seele, ohne Vernunft, noch an sich unbeweglich, sondern zwischen beiden offenstehend, aber stets nach dem besseren strebend und sich sehnend. Aus diesen beiden Gegensätzen ist die Welt gemischt, jedoch so, dass das bessere Princip die Oberhand hat, das schlechtere aber nie ganz verschwinden kann, da es dem Leibe innewohnt, sowie der Weltseele, und stets mit dem besseren Princip im Kampfe liegt. In der Seele ist Verstand und Vernunft, der Führer und Herr alles Guten, Osiris. In der materiellen Welt ist alles geordnete, bestehende, gesunde, ein Ausfluss und sichtbares Bild des Osiris. Typhon ist der leidenschaftliche, titanische, unvernünftige und unruhige Theil der Seele, in der Körperwelt alles tadelnswerthe, krankhafte, unregelmässige. Deshalb sind das ungelehrigste Thier, der Esel, von den wilden die grausamsten, das Krokodil und das Nilpferd, seine Attribute. Osiris wird hieroglyphisch durch ein Auge und einen Scepter bezeichnet, wovon das eine das Zeichen der Vorsehung, das andere das Zeichen der Kraft ist. Isis ist nun das weibliche Princip der Natur, was alles Entstehen in sich aufnimmt, sie wird die tausendnamige genannt, weil sie von der Vernunft in unzählige Formen und Ideen gestaltet wird. Ihr

ist die Liebe eingepflanzt nach dem obersten Grunde des Seins, der mit dem Guten identisch ist, ihm strebt sie nach, das Böse dagegen flieht sie und stösst sie von sich. Freilich ist sie eine Stätte und Materie für beides, aber sie neigt an sich immer dem Besseren zu, giebt sich ihm hin und lässt sich von ihm befruchten mit Ausströmungen und Aehnlichkeiten, die sie mit Freuden gebiert und ins Dasein ruft. Denn das Werden ist in der Materie ein Bild des Seins, das Werdende eine Nachahmung des Seienden. Nun verstehen wir, weshalb Osiris im Mythus zwar ewig und unvergänglich ist, Typhon aber wiederholt seinen Leib zerreisst und verschwinden lässt, weshalb Isis umherwandert, die Stücke sucht und wieder zusammensetzt. Das Seiende, Intelligible und Gute ist über Vergänglichkeit und Wechsel erhaben. Aber seine Bilder, welche die sinnlich wahrnehmbare Körperwelt abbildet, die Begriffe, Formen und Aehnlichkeiten, welche sie von ihm aufnimmt, bleiben wie das Siegel im Wachs nicht immer; sondern es ergreift sie hier das Ungeordnete, Aufregende, welches aus der oberen Welt verbannt zu Orus kömmt, dem sinnlich wahrnehmbaren Abbild der intelligiblen Welt, welches Isis erzeugt. Dieser Orus nun ist selbst begrenzt und vollkommen, er vernichtet den Typhon nicht ganz, aber er lähmt seine Kraft und Wirksamkeit. Es besteht eben die bessere, göttliche Natur aus dreien, dem Intelligiblen, der Materie und der Welt, die aus ihnen resultirt. Davon pflegt Plato das Intelligible die Idee, das Vorbild, den Vater — die Materie die Mutter und Amme, den Sitz und die Stätte des Entstehens — das aus beiden bestehende das Erzeugte, das Entstehen zu nennen.

Es wird nicht nöthig sein, die Deutung des Mythus, die Plutarch von dem angegebenen Grundgedanken aus noch durch das nebensächliche Detail desselben bis auf die symbolischen Abzeichen und die symbolischen Cultusformen verfolgt, weiter mitzutheilen. Bemerkenswerth ist seine Aeusserung in c. 58: »Man darf die Mythen nicht als durchweg begriffliche Darlegungen behandeln — *χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσι* — sondern muss von einem jeden das herausfassen, was zur Verdeutlichung der Aehnlichkeit beiträgt,« das heisst doch wohl nichts andres als der Mythus ist nur in seinen Grundzügen philosophisch. »Wenn wir nun von Materie sprechen, fährt Plutarch fort, so muss man nicht an das denken, was einige Philosophen unter Materie verstehen, einen unbeseelten, qualitätslosen, trägen und an sich unthätigen Körper, sondern in dem Sinne, wie man das Oel das Material der Salbe, das Gold der Bildsäule nennt, ohne dass sie vollständig qualitätslos wären. Auch die Seele und das Denken des Menschen überweisen wir als Material (*ὕλη*) für Wissenschaft und Tugend der Vernunft zum ausschmücken und harmonisch-gestalten. Den Geist (*νοῦς*) haben einige als Platz der Ideen bezeichnet und gleichsam als Abdrucksmasse des Intelligibeln, oder wie einige den Samen des Weibes nicht als eine Kraft, ein Princip, sondern als Material und Nahrungsstoff der Zeugung betrachten. Diesem analog muss man auch die Göttin Isis auffassen als stets theilhabend am ersten Gotte und mit ihm verbunden in Liebe zu dem ihm anhaftenden Guten und Schönen, nicht als im Gegensatz zu ihm stehend. Sondern wie man sagt, dass ein rechtmässiger, gerechter Mann seine Frau in Gerechtigkeit liebt, und dass eine tugendhafte Frau im Umgange und Verkehr mit ihrem Manne sich doch nach ihm sehnt, so sehnt sich auch Isis

stets nach Osiris, obgleich sie um ihn ist und sich mit seinen reinsten, besten Theilen erfüllt.« So wird denn Isis zum geistigen Triebe, zum Streben der Seele nach dem höheren, zum Princip geistigen Lebens und geistiger Bewegung, eine Ansicht, die Plutarch noch durch die Etymologie des Wortes Isis zu stützen sucht, das er keineswegs für rein Aegyptisch hält.

Diese philosophische Auslegung der Mythen stellt nun Plutarch nochmals der physikalischen Ausdeutung der Stoiker gegenüber, wonach die Götter zu Naturkräften, zu Vorgängen in der physikalischen Welt, oder zu reinen Naturprodukten werden. Dies führt in seinen Consequenzen zu einer Beseitigung des Göttlichen und zum Atheismus, zu einer Vernichtung der geistigen Persönlichkeit. Wenn Dionysos als Wein, Hephaestos als Feuer bezeichnet wird, so ist dies ebenso, wie wenn man Segel, Taue und Anker als Steuermann, Kette und Einschlag als Weber bezeichnet. Man kommt zu verwerflichen, gottlosen Ansichten, wenn man die Namen der Götter empfindungs- und leblosen, im Gebrauch der Menschen der Vernichtung anheimfallenden Naturgegenständen oder Verrichtungen beilegt, die an sich nicht als Götter gedacht werden können. Denn die Gottheit ist nichts geistloses, nichts lebloses, nichts dem Menschen unterworfenes. Vielmehr halten wir die für Götter,*) die uns ewige, unvergängliche Güter schenken. Es giebt nicht verschiedene Götter bei verschiedenen Völkern, andere bei Barbaren, andre bei Hellenen, andre im Norden, andre im Süden, sondern wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinsam sind, aber von den einen so, von den andern so genannt werden, so haben auch die eine Vernunft (λόγος),

*) c. 67 in. Hier scheint der Text arg verderbt zu sein.

welche das Weltall ordnet, die eine es verwaltende Vorsehung und die über alle gesetzten dienenden Kräfte bei den einen diese, bei den andern jene üblichen Ehren und Bezeichnungen. Und es haben die einen dunkle, die anderen deutlichere heilige Symbole, durch die sie das menschliche Denken nicht ohne Gefahr auf das Göttliche lenken. Denn einige Menschen gehen dabei gänzlich fehl und verfallen in Aberglauben, andre fliehen den Aberglauben wie einen Sumpf, gerathen aber unversehens in den Abgrund des Atheismus. Deshalb muss man dazu gleichsam als Mystagogen philosophisches Denken zu Hülfe nehmen*) und die einzelnen Mythen und heiligen Handlungen in frommer Weise durchdenken. Vor allen Dingen hat man sich in Sachen der Mythologie vor einem falschen Sprachgebrauch zu hüten, demzufolge Vorgänge, die sich auf die Gaben und Geschenke der Götter beziehen, auf diese selbst übertragen werden. Daher sind meist die klagenden Trauerfeste entstanden, wie sie in Aegypten, Griechenland und Kleinasien vielfach gefeiert werden, die sich ursprünglich auf das Einernten und Allewerden der Früchte und des Getreides, sowie die in ungewisser Hoffnung auf Erfolg dem Schoosse der Erde anvertraute Aussaat bezogen, und misbräuchlich als sterben und geboren werden der Götter aufgefasst wurden. Hierbei hat man vor allem das Symbol auf seine wahre Bedeutung zurückzuführen. Auf einem ähnlichen Misverständniss beruht der vielen und mit Recht so anstössige Thierdienst der Aegypter. Hier wurden den Göttern heilige, das heisst durch gewisse Eigenschaften ihr Wesen symbolisirende Thiere mit den Göttern selbst verwechselt. Wenn aber die angesehensten Philosophen selbst

*) c. 68.

nicht in leblosen, unbeseelten Dingen eine Andeutung des Göttlichen, die sie fanden, glaubten unbeachtet lassen zu dürfen, so muss man doch wohl derlei Andeutungen auch in den Thieren, als beseelten mit bestimmtem Wesen und bestimmten Eigenschaften behafteten Naturen beachten. Man hat sie nicht selbst zu verehren, aber wohl durch sie die Götter. Gerade als beseelte Geschöpfe sind sie geeigneter uns ein Bild der Gottheit zu geben, als deren steinerne und eherne aller Empfindung baare Bilder.

Die in der Schrift über Isis und Osiris niedergelegten Gedanken Plutarchs haben ein mehrfaches Interesse. In philosophischer Hinsicht kömmt er auch hier auf die in der Schrift über die Weltseele, in den Platonischen Fragen und sonst ausgesprochene Auffassung der Platonischen Materie als einer in sich gedoppelten und dadurch eben den Ursprung des Bösen bedingenden zurück.*) In theologischer Hinsicht erhalten wir eine erwünschte Vervollständigung seiner Dämonenlehre, zugleich einen Einblick in die Art und Weise, wie sich Plutarch die von ihm wiederholt verlangte Läuterung der überlieferten Mythologie durch philosophische Reflexion ausführbar dachte, durch welche er die wahre Frömmigkeit als die richtige Mitte zwischen Aberglauben und Unglauben zu erreichen glaubte. Offenbar hatte Plutarch ein stark entwickeltes religiöses Gefühl, so zu sagen eine besondere Anlage zur Frömmigkeit und Religiosität, und ich wüsste keinen alten Autor zu nennen, wenn ich von dem unleugbar, wenn auch nur nach der negativen Seite, bereits unter christlichen Einflüssen stehendem Porphyrius in seinem herrlichen Brief

*) s. oben S. 65 ff

an Marcella absehe, bei dem diese Anlage in so überraschender, wohlthuender Weise uns entgegentritt. Für seine Zeitgenossen hatte diese Richtung Plutarchs unstreitig etwas imposantes, daher zum grossen Theile die allgemeine Hochachtung, die er bei ihnen fand. Aber sie übersahen jedenfalls die Schwächen und inneren Widersprüche seines Standpunkts, die für uns klar genug zu Tage treten.

Plutarch bekämpft den Aberglauben, weil es unwürdig sei, sich die Götter als furchtbar vorzustellen, statt als wohlwollend und gütig. Aber er selbst lehrt das Vorhandensein böser, uns schädlicher Dämonen, die man abzuwehren und zu versöhnen habe. Dann sieht man nicht ein, warum man nicht diese Dämonen eben als δεισιδαίμων fürchten soll. Er erklärt es für ruchlos, die Göttermythen als solche zu betrachten und lehrt, dass sie uns blos Vorgänge aus dem Leben der Dämonen berichten. Dadurch verlieren sie das sittlich anstössige, das sie enthalten, aber man sieht nicht ein, wozu sie noch allegorisiren. Bei der Allegorie wird eben der sachliche Hergang als bloses Bild eines anderen darunter verborgenen Gedankens gefasst, und ist selbst vollkommen nichtig. Hat aber der Mythus einen realen, positiven Gehalt, beruht er obendrein auf einer wirklichen Offenbarung der Gottheit, dann kann man ihn auch nicht allegorisiren, man kann ihm nur neben seinem historischen Inhalt eine für alle Zeiten bleibende symbolische oder vielmehr typische Bedeutung beilegen. Isis und Osiris sind für Plutarch Dämonen, Apollo ist ihm ein ursprünglicher Gott, aber welches ist nun das Kriterium, woran ich den Gott vom Dämon unterscheide? Auch von Apollo gab es genug anstössige Mythen. Woher weiss man, ob diese Mythen reine Fictionen sind, oder ob sie auch

einen substantiellen Gehalt haben, und wenn das letztere der Fall, woher kommt die Verwechslung des Dämons mit dem Gotte, oder wohl gar, dass ein Dämon sich für einen Gott ausgegeben hat? Ferner räumt Plutarch dem *πάτριος λόγος* unter den Quellen unsrer religiösen Kenntniss den ersten Rang ein. Er vertheidigt die Hellenische Göttersage und Cultusform gegenüber der barbarischen. Und doch betrachtet er Isis und Osiris als Hellenische Gottheiten, ja er huldigt selbst einem religiösen Synkretismus, denn wenn er auch die rein physikalische Deutung der Mythen verwirft, so erkennt er doch an diesem Standpunkte wenigstens das an*), dass das Göttliche als von allgemeiner Bedeutung und nicht in seiner nationalen, oder gar örtlichen Abgeschlossenheit aufgefasst wird. An vielen Stellen sträubt sich Plutarch aufs entschiedenste, gewisse Mythen oder wunderbare Sagen ohne weiteres preiszugeben. Andrerseits werden wieder manche Theile der Mythologie als unwürdige Dichterfiction ohne weiteres verworfen und beseitigt, ja selbst solche, deren dichterischer Ursprung sich schwerlich nachweisen liess,**) und so finden wir in seiner Kritik der Mythen zuletzt nichts als subjective Willkür.

So sehen wir also, dass Plutarchs religiöser Standpunkt ein unentschiedener, innerlich unklarer war. Ueber die Volksreligion war er hinaus, die Philosophie aber gab ihm nicht die klare Erkenntniss des Göttlichen, die er verlangte, deshalb kehrte er wieder zur Volksreligion zurück, die er sich mittelst eines mystischen Eklekticismus zurechtlegte. Wenn die Zeitgenossen glaubten in dieser Art von Theosophie, die

*) de Isid. et Osir c. 66.
**) v. Num. c. 15.

allerdings dem religiösen Bedürfniss einzelner immerhin genügen mochte, eine haltbare Stütze des wankend gewordenen Polytheismus zu finden, so täuschten sie sich. Einen Schritt weiter ging Plotin, indem er das unmittelbare ekstatische Schauen des höchsten Gottes als eigentlichen Zielpunkt des philosophischen Lebens und Denkens hinstellte, und mit Umgehung der Volksreligion die Philosophie unmittelbar in ascetische Mystik ausmünden liess. Seine Nachfolger suchten das ekstatische Schauen durch Magie und Theurgie zu erzwingen, und fielen gar bald von der Höhe einer schwindelnden Speculation in den crassesten Aberglauben zurück. Wirklich zum Ziele ihres Strebens kamen erst diejenigen Platoniker, die wie Athenagoras, Justin der Märtyrer, Origines und späterhin Augustin sich der Religion Jesu Christi in die Arme warfen. Das Christenthum aber hat Plutarch nicht gekannt, und hätte er es gekannt, so würde er es seiner ganzen Sinnes- und Denkweise nach verachtet, ja als mit der politischen Thätigkeit unvereinbar bekämpft haben. Eher würde er sich mit der ascetischen Richtung Plotins befreundet haben. »Etwas Hellenisches,« sagt er,*) »ist Isis und Typhon, der Feind der Götter, der durch Unwissenheit und Trug aufgeblasen (*τετυφωμένος*) die heilige Lehre zerreisst und verdunkelt, welche die Göttin sammelt und aufstellt und denen übergiebt, die sich zur Göttlichkeit (*θείωσις*) haben weihen lassen, in einer durchaus vernünftigen Lebensweise, in der Enthaltsamkeit von allerlei Speisen und Liebesgenuss, welche das zügellose und wollüstige hindert, und daran gewöhnt einen harten, strengen Dienst in den Tempeln auszuhalten, dessen Zweck

*) de Isid. et Osir. c. 2.

die Erkenntniss des Höchsten, Intelligibeln ist, was im Umgang mit ihr die Göttin zu suchen auffordert.«

Wichtig ist, dass Plutarch wie seine Lehre von dem doppelten Bestandtheil der Materie, so auch seine Ansicht von den Dämonen für ächt Platonisch hielt, und — fügen wir hinzu, allerdings auch im Stande war, sie mit Stellen aus Plato zu belegen. Es lässt sich denken, dass ihn die bei Plato vorhandenen Andeutungen *über das Dämonium des Sokrates* viel beschäftigt haben, und es führt uns dies auf die Betrachtung der letzten hierher gehörigen Schrift *περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*. Es ist ein fingirtes Gespräch, welches Plutarch einer Anzahl vornehmer Thebaner am Abend vor der Befreiung der Kadmea in den Mund legt. Die Ausmalung der geschichtlichen Scenerie ist sehr detaillirt, so dass der philosophische Gehalt der Schrift von ihren historischen Bestandtheilen in auffallender Weise überwuchert, ja beinah erdrückt wird. Immerhin war es ein merkwürdiger und höchst origineller Einfall Plutarchs die Form des Platonischen Dialogs auf eine Art von historischer Novelle zu übertragen, und es erinnert uns dies wiederum an die engen Beziehungen, in denen Plutarch zu allerhand Bestrebungen der Sophistik steht. Leider ist die interessante Schrift in einem sehr lückenhaften und äusserst verderbtem Text uns überliefert.

Kaphisias also, der Bruder des Epaminondas, der als Böotischer Gesandter zufällig in Athen anwesend ist und auf einen Bescheid vom Volke wartet, erzählt seinem Gastfreund Archidamus nebst den bei diesem versammelten vornehmen Athenern auf dessen Verlangen die genaueren Einzelheiten der Befreiung Thebens durch Pelopidas und die mit diesem zurückgekehrten Verbannten. Die patriotischen Thebaner

pflegten sich in jenen Tagen gewöhnlich im Hause des Simmias zu versammeln, der kürzlich von seinen Reisen zurückgekehrt, gar vielerlei zu erzählen wusste, damals aber gerade wegen einer Wunde am Schenkel das Haus hütete. Auch Archias und Leontidas, die Häupter der Oligarchen, nahmen wohl ab und zu an den dort gepflogenen Unterhaltungen Theil, oder vielmehr man zog sie in dieselben, um keinen Verdacht zu erregen. An dem Tage nun, an welchem des Abends in der Dunkelheit die Verbannten zurückkehren wollten, kam ein aus Athen geschickter Bote mit der Nachricht von dem ganzen Plane zu Charon. Er wollte sich auch nach einem Hause umsehen, in dem sich die Verbannten verbergen könnten. Charon, der mit Kaphisias und dem Seher Theokrit gerade im Begriff war, zu Simmias zu gehen, stellte alsbald das seinige zur Verfügung, und der Bote beeilte sich wieder umzukehren. Charons edle Bereitwilligkeit findet Theokrits ungetheilten Beifall nicht ohne einen misbilligenden Seitenblick auf den viel gelehrteren, aber für das allgemeine beste nach seiner Meinung weniger thätigen Epaminondas. Während sich nun Kaphisias mit ihm noch darüber unterhält und ihm gegenüber das Verfahren seines Bruders rechtfertigt, der es vorgezogen, sich bei dem ganzen Unternehmen passiv zu verhalten, kamen Archias und der Spartaner Lysandridas zur Gesellschaft hinzu, mit der sie, wie es schien, einen Weg hatten. Archias nahm aber sofort den Theokrit auf die Seite und unterhielt sich lange mit ihm, so dass die anderen schon argwöhnten, es möchte ihm ein verdächtiges Gerücht zu Ohren gekommen sein, um das er den Theokrit befragte. Inzwischen stellte sich auch Phyllidas, der Schreiber des Polemarchen und gleichfalls ein heimliches Mitglied der Verschwörung ein,

sprach im allgemeinen einige scherzhafte Worte über die Gymnasien und den Ringplatz, nahm aber den Kaphisias darauf abseits und fragte ihn, ob die Verbannten noch an diesem Tage ihr Vorhaben auszuführen gedächten. Er habe zu dem Ende den Archias auf diesen Abend zu einem Gelage zu sich geladen, um ihn den Verschworenen in die Hände zu liefern. Leider wolle Archias nicht, dass auch Leontidas bei dem Feste zugegen sei und so müsse man die Arbeit theilen.

Auf die Frage, was denn Archias so insgeheim mit Theokrit zu verhandeln habe, antwortete Phyllidas, er wisse es nicht genau, er habe aber gehört, es seien schlimme Weissagungen aus Sparta eingetroffen. Bald entfernte sich Archias. Inzwischen war man in der Nähe von Simmias' Hause angekommen. Da trat Phidolaus aus Haliartus heraus und bat die Gesellschaft in Simmias' Namen ein wenig zu warten. Leontidas sei gerade zugegen und er wolle bei ihm für einen gewissen Amphitheos Fürbitte einlegen, um womöglich die ihm zugedachte Todesstrafe in die Strafe der Verbannung zu verwandeln. Theokrit benutzt diese Zwischenzeit, um sich mit Phidolaus über die einzelnen Vorgänge bei Eröffnung des Grabes der Alkmene in Haliartus zu erkundigen, deren Ueberreste Agesilaus hatte nach Sparta holen lassen. Indem brach Leontidas mit seinem Gefolge von Simmias auf.

Die Gesellschaft trat nun bei Simmias ein und fand diesen in ziemlich niedergeschlagener Stimmung, da er mit seiner Fürbitte bei Leontidas nichts ausgerichtet hatte. Er ging aber ziemlich rasch über seinen Unwillen hinweg und erkundigte sich, ob Niemand den Fremden kenne, der nach Leontidas' Mittheilung mit einem glänzenden Gefolge beim Grabmal des Lysis übernachtet und daselbst Todtenopfer dargebracht habe

und sich dann an diesem Morgen nach den Söhnen des Polymnis erkundigt habe. Aber Niemand wusste etwas von dem Fremden. Das Gespräch nahm darauf eine andere Wendung, indem Simmias von Phidolaus aufgefordert wurde, einige Mittheilungen aus seinem Aufenthalte in Aegypten zu machen betreffs der Tafel mit einer Inschrift in alterthümlichen Charakteren, die man im Grabe der Alkmene gefunden und nach Aegypten an die Priester zur Entzifferung geschickt hatte. Während Simmias die gewünschten Mittheilungen macht, tritt Polymnis selbst bei ihm ein und meldet der Gesellschaft die Ankunft seines Sohnes Epaminondas an, der den Fremden mitbringen und vorstellen wolle. Es sei ein Pythagoreer aus Italien, der durch Träume veranlasst gekommen sei, um dem alten Lysis ein Todtenopfer an seinem Grabe zu bringen, und zugleich durch ein ansehnliches Geldgeschenk dem Epaminondas die Pflege zu vergelten, die er dem Lysis in seinem Alter habe zu Theil werden lassen. Er wolle seine irdischen Ueberreste mit nach Italien nehmen, wenn ihm nicht zu nächtlicher Zeit irgend ein Dämon daran hinderlich sei.

Es sei doch schwer, bemerkt hierauf Galaxidorus, einer der Anwesenden, einen Mann zu finden frei von Einbildung und Aberglauben. Manche suchten ordentlich etwas darin, ihren Handlungsweisen durch Träume und Erscheinungen gleichsam eine göttliche Weihe zu geben. Man könne es wohl begreifen, wenn Staatsmänner dem Aberglauben das Wort redeten, um durch denselben die Menge wie durch einen Zügel zu dem zu bringen, was ihr fromme, aber für einen Philosophen zieme sich dergleichen nicht, und es widerspreche der Aufgabe der Philosophie, durch Vernunft das gute und nützliche zu lehren, wenn sie statt zu beweisen und darzu-

legen, zu Orakeln und Träumen ihre Zuflucht nehme. Es sei eben am Sokrates zu loben, dass er eine nüchterne, schlichte Art der Untersuchung vorgezogen, und die Philosophie von allem träumerischen und schwärmerischen, was durch Pythagoras und Empedokles in sie hineingekommen sei, befreit habe. Gut, entgegnet Theokrit, aber was sagen wir vom Dämonium des Sokrates? Etwas so unmittelbar auf das Gebiet der Mantik und des Göttlichen hinweisendes hat doch Pythagoras in seiner ganzen Philosophie nicht. In zweifelhaften und dem menschlichen Erkennen unzugänglichen Dingen vernahm Sokrates seine Stimme, und erhielt durch dasselbe Licht und Belehrung, sogar in Fällen, wo es sich lediglich darum handelte, einer kleinen Widerwärtigkeit des Lebens aus dem Wege zu gehen. Galaxidorus entgegnet, man habe in dem Dämonium nicht eine besondere, ausserordentliche Kraft zu suchen, sondern Sokrates habe durch Erfahrung einen Theil der gemeinsamen Nothwendigkeit als fest erkannt, und dies habe in zweifelhaften Fällen für sein Denken den Ausschlag gegeben. »Es erinnert mich dies,« sagt Polymnis, »an den Ausspruch eines Megarikers, das Dämonium des Sokrates habe im Niesen bestanden. Wenn ein anderer zu seiner Rechten niesste, so habe ihn das zu einer That angetrieben, wenn zur linken, abgehalten. Eignes Niesen habe ihn zu einer That, die er noch vor hatte, bestärkt, bei einer That, die er schon unternommen, zurückgehalten und gehemmt. Aber sollte Sokrates bei seiner grossen Offenheit und Wahrhaftigkeit, wenn er auf bloses Niesen so viel gab, dies seinen Freunden gegenüber mit prahlerischer Affectation als Dämonium bezeichnet haben?« Auch passe die von festen Principien ausgehende Consequenz in der Handlungsweise des Sokrates, der er bis zum Tode

treu blieb, schlecht zu einem Manne, der auf Omina und Niesen hin seine Meinung ändere. Dazu komme, dass, wie Jedermann bekannt, Sokrates durch sein Dämonium wiederholt zukünftige Dinge vorhergesagt habe.

Galaxidorus ist bereit, nähere thatsächliche Mittheilungen über des Sokrates Dämonium von Simmias entgegenzunehmen, bemerkt aber zunächst, dass gar oft kleine und unbedeutende Dinge für den kundigen Mann von grosser Wichtigkeit seien, warum nicht also auch für eine der Mantik kundige Seele Vorzeichen und Niesen? Dass aber Sokrates das Niesen als Dämonium bezeichnet habe, sei mit seiner sonstigen Wahrheitsliebe wohl verträglich. Er nannte nicht das für ihn beachtenswerthe Zeichen, sondern dasjenige, was sich nach seiner Meinung des Zeichens bediente; gerade wenn Sokrates sich anders ausgedrückt hätte, würde man bei einem solchen Dialektiker sich darüber wundern müssen.

Das Gespräch wird an dieser Stelle durch den Eintritt des Epaminondas mit dem fremden Pythagoreer, Theanor aus Kroton, und einigen andern Freunden unterbrochen. Theanor macht zunächst die Anwesenden mit dem Zweck seiner Reise bekannt, und wie es ihm leid thue, dass Epaminondas sich weigere den verdienten Lohn für seine dem Lysis erzeigte Liebe und Freundlichkeit zu empfangen. Aber Epaminondas bleibt seinem Grundsatz freiwilliger Armuth und der Verschmähung selbst auf erlaubtem Wege zu erlangenden Reichthums als trefflichem Mittel der Tugendübung treu und lehnt das Anerbieten des Fremden unter Bewunderung der Zuhörer nochmals auf feine und bestimmte Weise ab. Theanor theilt auf Simmias' Fragen weiter mit, dass er die Gebeine des Lysis in Theben lassen wolle. Sein Leib sei von seinem

Freunde Epaminondas mit allen bei den Pythagoreern gebräuchlichen Feierlichkeiten bestattet worden, seine vom Leibe getrennte Seele aber sei bereits wieder in ein andres Dasein übergegangen und einem andern Dämon zugefallen. Dies habe ihm eine nächtliche Stimme an Lysis' Grabe verkündigt.

Während inzwischen ein Arzt eingetreten ist, um nach einem Verbande an Simmias' Fusse zu sehen, kommt Phyllidas mit Hippostheneidas herein und ersterer führt in ziemlicher Aufregung den Charon und Theokrit in eine Ecke der Vorhalle. Hier überhäuft er seinen Begleiter mit Vorwürfen, man hätte diesen zaghaften Menschen gar nicht ins Geheimniss der Verschwörung ziehen sollen, und so erfahren denn die Freunde, dass Hippostheneidas durch allerlei böse Vorzeichen erschreckt und da er aus gewissen Anordnungen der Oligarchen Verdacht gefasst, dass ihnen von der beabsichtigten That der Verschworenen und der Rückkehr der Verbannten etwas zu Ohren gekommen sei, um weiterem Unheil und unnützem Blutvergiessen vorzubeugen, auf eigene Hand einen Eilboten abgeschickt habe, um die bereits unterwegs befindlichen Verbannten für diesmal wieder zur Umkehr zu bewegen, während doch alles aufs trefflichste vorbereitet sei. Indes ein wunderbarer Zufall hatte die vielleicht gut gemeinte Vorsicht des Mannes vereitelt. Denn kaum dass er die zu seiner Rechtfertigung nöthigen Einzelheiten dem Fremden mitgetheilt hat, so zeigt sich Chlidon an der Thür, derselbe Chlidon, den Hippostheneidas als Eilboten wollte abgesandt haben. Er hatte zu Hause von seiner Frau den Zügel für das Pferd verlangt, die Frau kramte und suchte ihn scheinbar eine Zeit lang in der Vorrathskammer, endlich kam sie mit dem Geständniss heraus, sie habe ihn Tags zuvor dem Nachbar geliehen. Als Chlidon darüber unwillig wurde und die Frau schalt, gerieth diese in Zorn, und wünschte ihm alles mögliche Unheil auf den Weg. Es kam zu Schlägen, die Nachbarn kamen herbei, und so hielt es Chlidon für das gerathenste, sich hier im Hause des Simmias einzustellen, damit die Verschworenen statt seiner einen andern Boten senden möchten, er sei jetzt zu der Reise nicht im Stande. Da tröstete denn Kaphisias den Hippostheneidas, die Götter selbst trieben sie zur That an. Darauf ging Phyllidas nach Hause, um alles zur Aufnahme des Archias vorzubereiten, auch Charon begab sich weg, um sein Haus für den Empfang der Verbannten einzurichten, Kaphisias aber und Theokrit kehrten wieder zu Simmias zurück, um dort gelegentlich mit Epaminondas zu reden.

Bei Simmias hatte man inzwischen die vorige Frage über das Wesen und die Bedeutung des Sokratischen Dämoniums fortgesetzt. Simmias erzählt, er habe einst selbst den Sokrates darüber befragt, aber von ihm keine Antwort erhalten und deshalb nicht wieder gefragt. Da sie aber oft bemerkt hätten, wie Sokrates diejenigen, die sich rühmten eine göttliche Erscheinung gehabt zu haben, für Prahler hielt, dagegen aufmerksam wurde und sich eifrig danach erkundigte, wenn Jemand eine Stimme gehört haben wollte, so hätte sich bei seinen Freunden die Ansicht ausgebildet, dass auch das Dämonium des Sokrates keine Erscheinung, sondern das Vernehmen einer Stimme oder Rede sei, die sich auf wunderbare Weise an ihn richte, und auch ohne äusseren Schall seinem Geiste vernehmlich sei, und der er dann Folge geleistet habe. Das Wunderbare dabei sei nur das, dass er die

Stimme im wachenden Zustande vernommen habe, dies erkläre sich aber aus der reinen, ungestörten Gemüthsstimmung, in der sich Sokrates stets befunden. So hätten sie zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode über sein Dämonium gedacht, von sonstigen Vorzeichen aber, wie Niesen und dergleichen, in Betreff seiner nichts gehalten.

Merkwürdig sei indes die Rede des Timarchos aus Chäronea über diesen Gegenstand, die sie aber wohl für eine blose Fabel halten würden. Dieser wollte genaueres über das Dämonium des Sokrates erfahren und beschloss deshalb in der Stille das Orakel des Trophonius zu befragen. Er stieg auch wirklich in die Höhle allein hinunter, verweilte daselbst zwei Nächte und einen Tag, so dass seine Verwandten ihn schon für todt hielten und beweinten, kehrte aber am zweiten Morgen heiter zurück und erzählte darauf seinen Freunden gar wunderbare Dinge, die er gesehen und gehört hatte. Als er in das Orakel hinabgestiegen sei, sei er Anfangs in dichtes Dunkel gerathen, er habe gebetet und lange Zeit in einem Zustand zwischen Wachen und Träumen dagelegen. Dann sei es ihm so vorgekommen, als würde sein Kopf von einem dröhnenden Schlage getroffen und aus dem gelockerten Gefüge der Kopfnähte sei seine Seele herausgegangen. Sie kam zunächst in reine, glänzende Luft, die sie in vollen Zügen einathmete, so dass sie sich ausdehnte wie ein angeschwelltes Segel. Dann habe er undeutlich ein Geräusch über seinem Haupte vernommen, von dem eine liebliche Stimme ausging. Als er aufblickte, habe er nirgend mehr die Erde gesehen, wohl aber in buntem Farbenspiel von sanftem Feuer leuchtende Inseln von grosser Zahl, verschiedener Grösse, aber alle kreisrund. Sie bewegten sich im Kreise durch den Aether,

und aus ihrer Bewegung entstand jenes harmonische Geräusch. Zwischen diesen Inseln lag ein gleichfalls bunt gefärbtes Meer. Unter sich aber sah er eine tiefe, runde Schlucht wie eine ausgeschnittene Kugel voll auf und ab wogender Finsterniss, aus dem er unzähliges Klagen und Stöhnen lebender Wesen vernahm. Nach einiger Zeit redete ihn eine unsichtbare Stimme an, und ertheilte ihm Aufschluss über alles, was er sah. Es war eben das ganze Universum, das sich hier dem Auge seiner Seele in Symbolen erschloss. Ueber die Seele aber erfuhr er von der Stimme, dass eine jede Theil habe am Geist (νοῦς). Ein Theil derselben aber ist bei der einen mehr, bei der andern weniger mit dem Fleisch und den Leidenschaften vermischt und geht in die unvernünftige Natur über. Einige Seelen sind nun ganz in das Leibliche versunken, ihr ganzes Leben ist eine Beute der Leidenschaften. Bei andern aber bleibt ein Theil wenigstens von dem Leiblichen unberührt und versinkt nicht. Was nun im Menschen versunken ist, das nennt man Seele, was nicht versunken ist, das nennen die Meisten Geist (νοῦς), und glauben, dass es sich in ihnen befinde, wie als ob die Dinge im Spiegel wären, deren Bild von seiner Oberfläche zurückgestrahlt wird, Leute dagegen von richtiger Einsicht betrachten es als etwas ausserhalb befindliches und nennen es Dämon. Und diese Dämonen sah Timarch als Sterne. Die Sterne, die zu erlöschen schienen, das waren die ganz in das Leibliche versunkenen Seelen. Andere leuchteten wieder auf und wurden heller, indem sie Nebel und Finsterniss wie Schmutz von sich abschüttelten. Es waren die Seelen, die nach dem Tode aus der Leiblichkeit zurückkehrten. Andere Sterne endlich schwebten in der Höhe, es waren die Dämonen weiser Menschen. Sie waren

durch ein Band mit der Seele verknüpft, denn als Timarch schärfer hinsah, bemerkte er, dass diese Sterne mehr oder weniger schwankten wie auf der Oberfläche des Meeres die Korken, welche die Netze anzeigen, andre wurden wie die Spindeln hin und her bewegt und konnten nicht in gerader Richtung sich bewegen. Diejenigen, sagte die Stimme, welche eine gerade, regelmässige Bewegung haben, die hätten eine in Folge ihrer Bildung und Nahrung leicht zu regierende Seele, deren unvernünftiger Theil nicht allzu hart und wild sei. Gerade das umgekehrte sei bei denen der Fall, welche unregelmässig auf und niederschwankten. Solche Seelen gehorchen nur selten, oder spät und nicht ohne Widerstreben ihrem eignen Dämon. Das genauere, sagte schliesslich die Stimme zu Timarch, solle er in drei Monaten erfahren. Als die Stimme verstummt war, wollte Timarch sich nach ihr umsehen, aber da fühlte er wieder heftiges Kopfweh, als ob der Kopf mit Gewalt zusammengedrückt würde und verlor die Besinnung. Bald aber kam er wieder zu sich und fand sich am Eingange der Trophoniushöhle liegen, da wo er sich zu Anfang niedergelegt hatte. Er kehrte darauf nach Athen zurück, und starb, wie die Stimme gesagt hatte, im dritten Monat. Als Simmias und Cebes alsdann den Vorfall dem Sokrates mittheilten, wurden sie von diesem getadelt, dass sie es nicht schon zu Timarchs Lebzeiten gethan hätten. Er selbst würde ihn gern genauer befragt haben.

Theanor ergreift darauf wieder das Wort. Timarchs Erzählung wolle er als heilig und unantastbar auf sich beruhen lassen. Er wundre sich aber, wenn einige dem von Simmias über diesen Gegenstand gesagten keinen Glauben schenken wollten, und während sie Drachen und Schwäne, Hunde und

Pferde für heilig hielten, nicht glaubten, dass es auch Menschen gäbe, die besonders vor anderen den Göttern lieb und theuer seien. Sie suchen sich einzelne von uns und zwar die besten aus und lassen ihnen eine besondere, sorgfältige Erziehung zu Theil werden, indem sie dieselben durch Vernunft mittelst symbolischer Zeichen lenken, die für die Mehrzahl der Menschen geradezu unverständlich sind, etwa so, wie nur die dressirten Thiere die Zeichen und Winke ihrer Herren als bedeutungsvoll verstehen. Aber auch so macht die Gottheit noch einen Unterschied. Den meisten giebt sie Zeichen, auf denen die sogenannte Mantik beruht, einige wenige aber redet sie geradezu an und zwar selten, etwa so wie Könige und Feldherrn den fernerstehenden durch Signale und Heroldsrufe ihren Willen kund thun, und nur mit den ihnen näher stehenden Auserwählten persönlich reden. Auch Homer scheint diesen Unterschied anzudeuten. Denn er hat Seher und Priester und Vogelschauer, er hat aber auch andere, die wie Helenos die Zukunft verkünden, indem sie unmittelbar die Gespräche der Götter vernehmen und mit ihnen denken. So schmücken also die Götter das Leben einiger wenigen Menschen, die sie in besonderem Grade zu glückseligen, göttlichen Menschen machen wollen. Die Seelen aber, die von allem geborenwerden und jeder körperlichen Verbindung ganz frei geworden sind, das sind dem Hesiod zufolge die für die Menschen Sorge tragenden Dämonen. Wenn sie auch selbst frei gekommen sind von den Mühseligkeiten des Lebens, so haben sie doch noch ein Interesse für die Vorgänge und Bestrebungen desselben und stehen hülfreich und ermunternd denen bei, die sich eifrig um die Tugend bemühen und fast so weit sind, das ersehnte Ziel ihrer Hoffnung zu erreichen.

Bei solchen Seelen erlaubt es Gott, dass ihr besonderer Dämon ihnen beisteht. Der eine will die, der andere jene Seele durch Ermahnungen retten. Wenn nun die Seele ihn vernimmt und ihm Folge leistet, so wird sie gerettet. Wenn sie ihm aber nicht gehorcht, so wendet sich der Dämon von ihr und sie wandelt elend allein.

Hiermit beschliesst Theanor seine Rede und damit ist auch die Schrift selbst im wesentlichen zu Ende. Epaminondas entfernt sich mit seinem Gaste, nachdem er eine nochmalige Aufforderung sich an den weiteren Ereignissen des Tages zu betheiligen, abgelehnt hat. Die Erzählung dieser Ereignisse und der Befreiung Thebens vom Druck der Oligarchen bildet den Beschluss des Ganzen. Die mit Vorliebe und in behaglicher Breite durchgeführte Form der Platonischen Dialoge, der hier nur die etwas romanhaft gehaltene historische Einkleidung eigenthümlich ist, sowie die Anbringung eines allegorischen Mythus erinnern uns an die Schrift de sera numinis vindicta, sowie nicht minder an den Eroticus. Aber wie bei diesen Schriften, so fehlen natürlich auch bei vorliegender ihrer ganzen Anlage nach äussere Anzeichen, aus denen sich ihre Abfassungszeit bestimmen liesse. Die Lehre, dass dem guten Menschen ein schützender Genius zur Seite steht, der sich ihm auch vernehmlich macht, ja mit dem er bei fortgesetzter Tugendübung sogar in einen gewissen persönlichen Verkehr treten kann, hat für das religiöse Gefühl etwas ungemein anziehendes und fand im Zeitalter Trajans und der Antonine bekannter und begreiflicherweise zahlreiche Anhänger. Aber auch hier bemerken wir wieder das schwankende und halbe in Plutarchs Standpunkt. Denn der speculative Kern des Dialogs tritt uns nicht vollständig klar entgegen, sondern leidet an einem nicht zu verkennendem Dualismus der Anschauung. Einmal nämlich ist der Dämon des der Heiligung sich nähernden Menschen nichts weiter als das bei ihm gesteigerte bessere Bewusstsein, die Kraft des Göttlichen, die sich in seiner Seele besonders frei entfalten kann. Dies ist die Lehre des Mythus und der vorangehenden Entwicklung des Simmias, dieselbe Lehre die Plotin in einer besonderen Abhandlung*) durchgeführt hat. Dann aber ist der Dämon wieder ein selbständiger Schutzgeist, in realem nicht allegorischem Sinne, der den besseren Menschen hülfreich, rathend und warnend zur Seite steht, wie dies unter Berufung auf Hesiod von Theanor am Schlusse der Abhandlung durchgeführt wird. Plutarch verzichtet darauf, beide Ansichten zu einem Ganzen zu verschmelzen, oder auch nur innerlich mit einander zu vermitteln. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass er selbst sich mehr der letzteren anschloss.

NEUNTES CAPITEL.

Den Standpunkt der Platonischen Philosophie hält Plutarch auch in seinen Ansichten über die Dichtkunst inne, die er ebenso wie die Erscheinungen der Geschichte nur nach dem Massstabe seiner moralischen Tugendlehre betrachtet. Es ist dies der letzte Punkt, den wir in der Darlegung seiner philosophischen Ansichten zur Sprache zu bringen haben. Wie dem Plato und Plotin, so fällt auch ihm die Aesthetik mit der Ethik zusammen. Das Aesthetisch-Schöne ist nur eine niedere Stufe des Ethisch-Schönen und hat keinen selb-

*) *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος*, Enn. III, 4.

ständigen Werth. Wie nun das Wissen von dem Aesthetisch-Schönen und die Hervorbringung von Werken, die dieser Einsicht entsprechen, die Künste giebt, so giebt das Wissen von dem Ethisch-Schönen und das Hervorbringen ethisch-schöner Werke die Tugenden, die eben auch Künste, also für Plutarch wesentlich reflektirende Thätigkeit sind. So nennt er denn im Leben des Demetrius c. 1. die Besonnenheit, Gerechtigkeit und Klugheit geradezu die vollkommensten aller Künste *αἱ πασῶν τελειόταται τεχνῶν σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις*. Zum Wesen der Tugend gehört daher vor allem ein richtiges Urtheil über das, was gut, gerecht und nützlich ist, sowie ihr Gegentheil. Wenn aber Erkenntniss das Wesen der Tugend ist, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass sie lehrbar sein muss, wie wir dies bereits oben gesehen haben.*)

Wie aber Plutarch über die vornehmste aller Künste, über die Poesie, urtheilte, zeigt uns seine Schrift *πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* de audiendis poetis, die wir im weiteren zu betrachten haben. Auf die Jugend, sagt er daselbst, üben diejenigen philosophischen Lehren einen grossen Einfluss aus, die ihr gerade im nicht philosophischen Gewande und in mehr scherzhafter, heiterer Form entgegentreten. Jünglinge geben dem mythischen, poetischen den Vorzug vor dem rein abstracten, deshalb muss aber auch ihre Lectüre überwacht werden, damit sie lernen das Ergetzende mit Maass zu geniessen, und sich an das nützliche und heilbringende zu halten, was aus ihm zu entnehmen ist. Wie in anderen sinnlichen Genüssen, so muss der junge Mensch auch im geistigen Genuss zur Mässigkeit gewöhnt werden, um so mehr als der

*) S. 93.

geistige Genuss gerade auf den geistig begabten seinen Einfluss ausübt, und bei ihm grösseren Schaden anrichten kann. Gerade in der Poesie aber, deren Bekanntschaft man der Jugend nicht vorenthalten kann, ist neben einer angenehmen und für die jugendliche Seele gesunden Speise auch vieles aufregende und verführerische enthalten, wenn eben die Lectüre nicht durch eine richtige Pädagogik überwacht wird. Und gerade die geistig geweckten Knaben sind dem verführerischen derselben mehr ausgesetzt, als die geistig stumpfen. Es würde thöricht und unausführbar sein, ihnen die Poesie ganz vorzuenthalten. Auch Lykurg handelte thöricht, als er die Weinstöcke umhieb, statt dem Wein durch eine Beimischung von Wasser das berauschende zu nehmen. So wäre es auch thöricht, den poetischen Weinstock der Musen ganz umzuhauen. Nur seine wilden, auf reine Sinnenlust berechneten Auswüchse sind zu beseitigen, im übrigen ist die Poesie mit der Philosophie zu verbinden, und soll auch von den jungen Leuten als eine Vorstufe zur Philosophie betrachtet werden, indem sie sich gewöhnen, unter der angenehmen Hülle einen nützlichen Kern zu suchen, und wo ein solcher nicht vorhanden ist, die Poesie zu verschmähen.

Wir sehen schon aus dem bisherigen, dass Plutarch den Werth der Poesie nach ihrem philosophischen, das heisst ethischem Inhalt bemisst. Die Consequenz dieses Gedankens brachte Plato bekanntlich dazu, aus seinem Musterstaat die Poesie seiner Zeit zu verbannen, selbst den Homer mit eingeschlossen. Auch Plutarch steht auf dem Boden des Platonischen Gedankens. Aber er hütet sich vor den paradoxen Consequenzen seines Meisters. Er erkennt den Werth der schönen poetischen Form an, so lange sich ihr eine ethische Seite

abgewinnen lässt, und dass er beim Aufsuchen derselben nicht allzu engherzig und streng verfuhr, sondern sich allenfalls auch mit wenigem begnügte, zeigt der weitere Verlauf seiner Betrachtung. Zuerst, meint Plutarch, ist streng daran festzuhalten, dass die Poesie theils absichtliche, theils unabsichtliche Erdichtung — er sagt geradezu Lüge — ist. Absichtliche Erdichtung, weil für die beabsichtigte Ergetzung die Wahrheit zu herb und zu spröde ist. Daher bilden Phantasiebegebenheiten, nicht wirkliche Begebenheiten, also Mythen, den Inhalt aller wirklichen Poesie. Eine gut angelegte und durchgeführte Fabel bildet den Hauptreiz aller Dichtung. Ohne Mythus ist die Poesie nichts als versificirte Prosa, wie etwa die philosophischen Gedichte des Empedokles und Parmenides, die Theriaka des Nikander, die Sprüche des Theognis. Hält man an diesem Grundsatz fest, so wird man sich nicht irren lassen, wenn von einem Dichter irgend einer hervorragenden Persönlichkeit eine auffällige, anstössige Aeusserung über Götter, Dämonen oder Tugend in den Mund gelegt wird, man wird hierin nicht Wahrheit, sondern poetische Fiction erblicken. Geht doch die Nothwendigkeit einer solchen Auffassung manchmal aus den ausdrücklichen Worten der Dichter hervor, wie wenn Homer in der Nekyia seinem Odysseus zurufen lässt, er solle sich die Dinge, die er zu sehen bekömmt, genau merken, um sie hinterher seiner Frau erzählen zu können, da wird uns eben angedeutet, dass die ganze Darstellung eine Fabel ist, wie sie die Weiber gern hören. Andres anstössige wiederum ist nicht als poetische Fiction, sondern einfach als irrige Vorstellung des betreffenden Dichters zu betrachten. Die Poesie aber hat es zunächst nicht mit der Wahrheit zu thun. Auch ist die Wahrheit in diesen Dingen selbst

für diejenigen, die sich die Erkenntniss des Seienden zur eigentlichen Aufgabe gestellt haben, ihrem eigenen Eingeständniss zufolge, sehr schwer zu finden, um so weniger kann man sie von den Dichtern verlangen.

Zweitens besteht das Wesen der Dichtkunst in der Nachahmung und sie entspricht hierin der Malerei. Bei den Gebilden der Maler bewundern wir oftmals an sich hässliche Gegenstände, nicht als ob sie schön seien, sondern weil sie ähnlich dargestellt sind.*) So stellt auch oft die Dichtkunst schlechte Charaktere mit schlechten Gedanken und Handlungen naturgetreu dar. Der Jüngling darf diese Gedanken und Handlungen selbst nicht billigen, sondern er hat den Dichter zu bewundern und zu loben lediglich wegen der Treue seiner Darstellung. Giebt es doch sonst mancherlei Dinge, die an sich widrig und unschön sind, die aber täuschend nachgeahmt unsern Beifall erwecken. Die schöne Nachahmung ist eben von dem Schönen selbst verschieden. Sie besteht in dem passenden und charakteristischen, zu hässlichen Charakteren aber gehören auch hässliche Reden und Handlungen. Achtet der Jüngling auf diesen Umstand, so werden ihm die Darstellungen der Dichter nicht schaden, vielmehr wird der Anstoss, den er an dem dargestellten Charakter nimmt, ihm auch dessen Handlungen und Reden verleiden. So wenn Paris aus dem Kampfe davonläuft und zur ehelichen Umarmung am hellen Tage schreitet. Das lässt der Dichter keinen andern thun als eben diesen wollüstigen, ehebrecherischen Menschen, und daraus ergiebt sich, dass er solche Unmässigkeit als schimpflich und tadelnswerth bezeichnet. Auch hier geben

*) vgl. Aristot. Poet. c. 4.

die Dichter oft beachtenswerthe Winke und Fingerzeige, dass sie selbst die dargestellte Handlung missbilligen, namentlich Homer, oder sie lassen die Thatsachen selbst deutlich genug sprechen, indem sie zeigen, wie schlechte Thaten böse Folgen nach sich ziehen. Es ist daher auch ein vergebliches Bemühen, z. B. das Anstössige im Mythus von Ares und Aphrodite durch eine künstliche physikalische Deutung beseitigen zu wollen. Vielmehr will Homer zeigen, dass schlechte Musik und schlüpfrige Dichtungen schlechte Sitten hervorbringen, ein weibisches, schwelgerisches Leben, wie es eben die Phäaken führen. Und in der trügerischen Umarmung, durch welche Here den Zeus bethört, wird dem aufmerksamen Leser gezeigt, wie unbeständig die auf solche Weise erregte Liebe ist und wie bald sie in ihr Gegentheil, in Zorn und Feindschaft umschlägt. So geben die Dichter oft selbst das Correctiv dessen an die Hand, was sie minder löbliches darstellen, und es dienen auch solche Mythen zur sittlichen Belehrung.

Und wo die Dichter selbst es versäumt haben, das Anstössige ihrer Aeusserungen und Darstellungen durch den weiteren Verlauf derselben zu berichtigen, hat es der Leser zu thun, indem er andere bessere Aeusserungen entweder derselben Dichter über denselben Gegenstand, oder anderer Dichter und berühmter Männer dagegen hält. Dadurch wird wenigstens der Eindruck des Schlechten geschwächt und der besseren Erkenntniss Platz gemacht. Ueberhaupt aber muss man sorgfältig lesen, und da wird man oft finden, dass die Dichter in einem kleinen Zusatz, oft in einem einzigen Wort die scheinbare Allgemeinheit einer verwerflichen Sentenz weise beschränkt haben. Wenn Homer sagt:

*ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι ζώειν ἀχνυμένοις,**) so spricht er keineswegs von allen Menschen, sondern nur von den thörichten und unverständigen, welche durch ihre Schlechtigkeit kläglich und bejammernswerth sind, die er eben als *δειλοί* zu bezeichnen pflegt. Deshalb ist denn auch eine genaue Bekanntschaft mit dem Sprachgebrauch des Dichters nöthig, man muss die Begriffe kennen, die er mit den von ihm gebrauchten Wörtern verbindet. So muss man auch wissen, dass wenn die Dichter von den Göttern sprechen, bald diese selbst gemeint sind, bald aber nur gewisse Kräfte und Gaben, die wir ihnen verdanken. So ist auch im Homer häufig von Zeus die Rede, wo nicht dieser selbst, sondern der Zufall oder das Schicksal gemeint ist. So bezeichnet auch *ἀρετή* bei ihm bald die Tugend, bald die Tapferkeit, oder eine andere hervorragende Eigenschaft, und so erweisen sich manche seiner Sentenzen als richtig und harmlos, die, wenn in ihnen wirklich von der Tugend die Rede wäre, nicht ohne Anstoss sein würden.

Wenn nun die Poesie als Nachahmung auf die Treue und Naturwahrheit ihrer Darstellung zu sehen hat, so muss sie auch dafür sorgen, dass in ihren Personen Gutes und Böses mit einander gemischt sei, wie dies eben in der Wirklichkeit der Fall ist. Sie kann nicht reine Tugendhelden darstellen, um so mehr als gerade auf der Mannichfaltigkeit und Abwechslung ein weiteres Gesetz der poetischen Darstellung beruht. Deshalb darf auch der Jüngling nicht mit der falschen Voraussetzung an die Lectüre der Dichter gehen, als

---

*) Hom. Il. Ω. 525. Es ist die Stelle von den zwei Fässern auf der Schwelle des Zeus, welche auch Maximus Tyrius V, 3 behandelt. Vgl. Plut. de exil. c. 4.

würden ihm lauter ideale Gestalten vorgeführt, als müsse das, was einem grossen Heros in den Mund gelegt wird, nun auch deshalb durchaus zu billigen sein, vielmehr bedarf es für jede einzelne Stelle des sittlichen Urtheils, ob Wort und That recht sei, oder nicht. Selbst die Götter, da wo sie in menschliche Handlungen eingreifen, können die Dichter nicht ohne Leidenschaft und Irrthum darstellen. Man muss daher keinen ihrer Aussprüche ohne Prüfung annehmen, sondern immer nach seinen Gründen und seiner Berechtigung fragen.

Bei einer richtigen Dichterlectüre muss man ferner darauf achten, dass einem unter dem üppigen Beiwerk der dichterischen Diction und ihres mythischen Inhalts das wahrhaft nützliche und geistbildende nicht entgeht. Hat man sich ein Urtheil über die auftretenden Charaktere gebildet, so achte man nun auch auf ihre Reden und Handlungen. Zwischen der Schmähung des zornigen Achilles gegen Agamemnon und den Worten, mit denen der unbedachte Schwätzer Thersites sich gegen ihn ergeht, ist ein grosser Unterschied. Ein Diomedes schweigt dem ungerechtfertigten Tadel des Agamemnon gegenüber still aus Ehrfurcht vor dem König, während Sthenelus, der nirgends im Gedicht aus einer untergeordneten Stellung heraustritt, gleich mit einer prahlerischen Rechtfertigung bei der Hand ist. Dafür geht auch Agamemnon schweigend an ihm vorüber, ohne seine Worte zu beachten, während er es sich nicht verdriessen lässt, den Odysseus zu begütigen, als er bemerkt, dass dieser sich verletzt fühlt. Und derselbe Diomedes, der vor dem Kampfe still schwieg, lässt es nachher, nachdem er sich im Kampfe ausgezeichnet hat, an einer freimüthigen Rede nicht fehlen. Dergleichen feine Unterschiede und Nuancen in der Charakteristik dürfen nicht über-

sehen werden. Ganz besonders sind diejenigen Stellen zu beachten, die wirklich eine ethische Lehre, eine weise Sentenz enthalten, immer mit genauer Berücksichtigung des jedesmaligen Zusammenhangs, in dem sie gesprochen sind und einer erschöpfenden Beachtung des in den Worten liegenden Gehaltes.

So gut also wie der Jüngling zu einem kritischen negativen Verhalten dem in einem Dichter enthaltenen Anstössigen gegenüber zu ermahnen ist, ebensogut und noch mehr muss er Anleitung erhalten, das in ihm befindliche Gute durch eine eingehende Betrachtung positiv nach allen Seiten hin auszubeuten. Bei einer genaueren Betrachtung wird dann auch manches auf den ersten Augenblick anstössige von selbst verschwinden. Man wirft dem Agamemnon Gewinnsucht vor, weil er jenen Reichen, der ihm die Aithe schenkte, der Theilnahme am Heereszuge enthob, aber Aristoteles sagt, er habe mit Recht ein gutes Pferd höher geschätzt als einen solchen Menschen. Denn ein feiger, kraftloser Mensch, der in Reichthum und Weichlichkeit zerfliesst, ist gewiss weniger werth als ein brauchbares Thier. Man nimmt Anstoss daran, dass Thetis ihren trauernden Sohn zum sinnlichen Genuss auffordert und an die Werke der Liebe erinnert, und doch war diese Aufforderung ganz unschädlich, ja unter den damaligen Umständen ganz am Platze bei Achill, der wie uns der Dichter anderweitig zeigt, in dieser Hinsicht so mässig und enthaltsam war. Für anderes anstössige, das in einzelnen Sentenzen enthalten ist, wird es nicht schwer sein, eine zweckmässige Verbesserung zu finden, wie dies auch einzelne berühmte Stoiker zu thun pflegten. Eine sorgfältige, denkende Lectüre verlangt es auch manche, von dem Dichter nur für einzelne

Verhältnisse gegebenen Sentenzen zu verallgemeinern. Denn wenn Hesiod sagt

geht doch ein Rind nicht verloren, wenn anders der Nachbar nicht schlimm ist,

so gilt dies nicht blos vom Rinde, sondern eben so gut vom Hund und Esel, überhaupt von allem, was man verlieren kann. Und das Wort des Euripides

ist der ein Sclave, der vor'm Tode Furcht nicht kennt?

bezieht sich auch auf den, der sich vor Mühe und Krankheit nicht fürchtet. Und wenn oben gesagt wurde, dass man für anstössige Aussprüche ein Correctiv in besseren Aussprüchen anderer Dichter oder berühmter Männer suchen müsse, so wird man auch das gute dadurch noch eindringlicher und nutzbarer machen, wenn man es mit ähnlich lautenden Aussprüchen besonders der Philosophen zusammenstellt und vergleicht, und dies ist gerade der Punkt, wodurch die Dichtungen von den Zufälligkeiten des Mythus und der individuellen Färbung befreit werden, wodurch sie den Jüngling zur abstracteren philosophischen Wahrheit auf anmuthige Weise hinüberführen, und ihn mehr und mehr von der mattherzigen, eigennützigen Anschauungsweise des Alltagslebens entwöhnen, die ihm in der Regel von seiner häuslichen Umgebung her geläufig ist.

Wie bei allen Platonikern, so liess, wie bereits mehrfach gesagt, auch bei Plutarch die überwiegende Richtung auf das Ethische eine unbefangene Würdigung der Kunst, in Sonderheit der Dichtkunst, nicht zu. Aber eine solche wird man überhaupt im Alterthum vergebens suchen, und da Plutarch in dieser eben besprochenen Schrift von vornherein eigentlich den pädagogischen Gesichtspunkt bei seiner Beurtheilung der

Dichtkunst geltend macht, so ist das, was er sagt, um so weniger zu verwerfen. Denn in dieser Hinsicht sind die meisten seiner Gesichtspunkte treffend und richtig und als solche auch von dem heiligen Basilius anerkannt, dessen bekannte Rede an die Jünglinge über das Studium der heidnischen Litteratur ihren Inhalt in vielen Stücken aus dieser Plutarchischen Schrift entlehnt hat. Und bezeichnet man mit E. Müller*) als Resultat der ganzen Plutarchischen Auseinandersetzung den Gedanken, dass es die richtige Ansicht von dem Wesen und der Aufgabe der Poesie sei, die am kräftigsten allen den schädlichen Einwirkungen, die die Dichterlectüre leicht auf das Gemüth der Jugend ausüben könnte, zu begegnen vermag — so ist eben dieser Gedanke pädagogisch ein durchaus richtiger. Auch wird man diesem geistvollen Gelehrten wohl in der Ansicht beistimmen müssen, dass Plutarch ruhig und unbefangen über den moralischen Gehalt der Poesie urtheilte, dass er mit grosser Feinheit des Geistes auch die verborgenen Schätze der Belehrung und Ermahnung in den Werken der grossen Dichter aufzuspüren und ans Licht zu ziehen wusste, dass er überhaupt als der billigste und unbefangenste unter allen denen zu preisen sei, die im Alterthum die Poesie ihrem moralischen Gehalte nach beurtheilt haben.

Von seiner Belesenheit in den Dichtern, namentlich im Homer, Euripides und Menander, aber auch in den Lyrikern Pindar und Simonides geben seine Werke fast auf jeder Seite Belege. Ueber Homer hatte er, wie bereits bemerkt, eine Schrift in mehreren Büchern unter dem Titel *Ὁμηρικαὶ μελέται*

*) Gesch. d. Theorie der Kunst, Th. 2, S. 218. 216.

verfasst, in denen er auf Worterklärung und ethische Interpretation der dichterischen Gedanken sein Augenmerk richtete, ganz so wie in seinem Commentar zu den Werken und Tagen Hesiods, dessen Kenntniss wir zahlreichen Anführungen in den Scholien des Proclus verdanken.*) Auch über Aechtheit und Unächtheit einzelner Verse sprach sich Plutarch in diesem Commentare aus, überwiegend nach subjectiv-ethischen Gründen. Auch mit Dichtern, deren Lectüre von rein stofflichem Interesse ist, hatte er sich befasst und er wird, wie dies bereits im zweiten Abschnitt bemerkt ist, als Interpret von Nikanders Theriaka sowie des Arat in den betreffenden Scholien angeführt. Abgesehen von Plutarchs Vorliebe für die Naturgeschichte hatte er auch sonst mannichfache Berührungspunkte mit einem Autor, der Thebanische Sagen in mehreren seiner mythographischen Epen behandelt, auch ein Werk über Orakel geschrieben hatte und Priester des Klarischen Apolloorakels gewesen war.

Schon oben wurde bemerkt, dass Plutarch für die alte Komödie, insbesondere für Aristophanes, kein rechtes Verständniss gehabt hat. Von einer besonderen Vergleichung des Aristophanes und Menander ist uns ein kurzer Auszug erhalten. Danach gab er dem Menander unbedingt vor Aristophanes den Vorzug. Er tadelte auch des Aristophanes Stil und Darstellung. Sie sei plump, possenhaft, unedel und errege das Misfallen der Gebildeten. Seine Witze und Wortspiele seien viel zu häufig, oft zur unpassenden Zeit und frostig

*) Die Plutarchfragmente in den Scholien zum Hesiod lassen sich vervollständigen aus der Scholiensammlung, wie sie die Münchner Handschrift (bibl. elect. N. 91. Hardt. catal. I p. 494 sqq.) aus dem 16. Jahrhundert giebt. Vgl. Usener im Rhein. Mus. 1867. S. 590 ff.

angewandt. Nie richte sich bei ihm die Sprache nach den darzustellenden Personen, sondern ohne Individualisirung rede der Vater wie der Sohn, der Bauer wie der Gott in einer Sprache, in der tragisches mit komischem, erhabenes mit alltäglichem bunt gemischt sei. Gerade darin aber sei Menander bewundernswürdig, dass er jeder Person die ihr zukommende Ausdrucksweise und zwar stets in einer reinen, gebildeten Form zu geben verstanden habe. So ist denn auch Menander der allgemeine Liebling aller Hellenen geworden, seine Stücke sind es, welche die Gebildeten ins Theater ziehen, und bei Tische dienen seine Verse regelmässig zur Würze des Males.*) An seinen Dichtungen erholt sich der Philosoph und der Gelehrte von seinen anstrengenden Beschäftigungen, wie der Maler seine angegriffenen Augen an frischen, grünen Farben sich erholen lässt. In ihm ist wirklicher Witz zu finden, jenes heilige Salz, das gleichsam demselben Meere entnommen ist, aus welchem Aphrodite hervorstieg. Die Witze des Aristophanes dagegen sind bitter und herbe, sie haben eine verletzende und beissende Schärfe. Alle seine Schilderungen haben etwas carikirtes und verzerrtes und es fehlt ihnen an treffender Naturwahrheit. Schlauheit wird bei ihm zur boshaften Malice, bäurisches Wesen zur einfältigen Dummheit, das Lächerliche zum Abgeschmackten, Liebesverhältnisse zu zügellosen Gemeinheiten.**) Der gebildete Mann, dem

*) Sympos. VII, 8: die neuere Komödie ist so mit den Symposien verwachsen, *ὡς μᾶλλον ἂν οἴνου χωρὶς ἢ Μενάνδρου διακυβερνῆσαι (τις) τὸν πότον.*

**) Dagegen wird es a. a. O. am Menander gerühmt, dass in seinen vielen Dramen von Knabenliebe nicht die Rede ist. Verführungen von Jungfrauen enden geziemend mit einer Heirath. Verhältnisse zu Hetären werden, wenn diese frech und zuchtlos sind, durch warnende Ermahnungen oder reuige

alles übertriebene zuwider ist, wird nach Plutarchs Urtheil von der Poesie des Aristophanes nicht befriedigt.

Ueberhaupt aber war Plutarch von einer einseitigen Ueberschätzung der Dichter und ihrer Leistungen völlig frei, und er würde sich nie zu einer Ansicht bekannt haben, welche in den Werken der klassischen Dichter das höchste erblickt, was der menschliche Genius hervorzubringen im Stande ist. Es ist gleichfalls bereits bemerkt worden, dass Plutarch gleichwie Plato die praktischen Staatsmänner und Feldherrn in dem kleinen Bruchstücke der Schrift *πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι* hoch über die Geschichtschreiber, Dichter und Redner stellt. Aber die Geschichtschreiber stehen ihm eben auch höher als die Dichter, wie er denn auch bei seinen Studien den ersteren eine grössere Aufmerksamkeit geschenkt hat als den letzteren. Die Geschichtschreiber werden mit den Malern verglichen. Letztere stellen Thaten und Handlungen als geschehen dar, erstere erzählen und beschreiben sie als geschehene. Wenn jene mit Farben und Umrissen dasselbe darstellen, wie diese mit Worten und Redewendungen, so unterscheiden sie sich im Material und in der Art der Nachahmung, aber beide haben ein und dasselbe Ziel, und derjenige ist der beste Geschichtschreiber, der seine Erzählung wie ein Gemälde durch Affecte und Personen zu einem lebensvollen Bilde gestaltet. So strebt stets Thucydides bei

Einsicht auf Seiten der Jünglinge abgebrochen, sind sie sittsam (*χρησταί*) und von Gegenliebe ergriffen, so wird entweder ein ächter Vater für sie aufgefunden, oder der Liebe wird eine gewisse Zeitdauer zugemessen, die eine freundliche Begleitung von Scham hat — *ἢ χρόνος τις ἐπιμετρεῖται τῷ ἔρωτι συμπεριφορὰν αἰδοῦς ἔχων φιλάνθρωπον.* Dies soll wohl heissen, das Anstössige des Verhältnisses wird durch seine Dauer und die dadurch bedingte Innigkeit desselben, die es als wahre Liebe erscheinen lässt, in etwas gemildert.

seiner Darstellung nach dieser Anschaulichkeit, er will den Zuhörer gleichsam zum Zuschauer machen, er strebt danach, die überraschenden und erschütternden Affectionen, welche die Ereignisse bei denjenigen hervorriefen, die sie sahen, auch bei den Lesern hervorzurufen. Nun hat es die Poesie, wie schon Plato gesagt, mit der Erfindung von Mythen zu thun, der Mythus aber will eine erdichtete, einer wirklichen gleichende Darstellung sein. Deshalb entfernt er sich weit von den wirklichen Begebenheiten. Denn deren Abbild giebt die historische Darstellung, der Mythus giebt aber erst ein Bild der historischen Darstellung, also ein Bild vom Bilde des Dinges. Und soweit hinter den handelnden Personen die Darsteller ihrer Handlungen zurückstehen, ebensoweit stehen hinter den Geschichtschreibern diejenigen zurück, welche Thaten erdichten.

Diese Aeusserungen Plutarchs sind nicht blos an sich höchst interessant, sondern auch für eine richtige Beurtheilung seiner litterarischen Bedeutung sehr wichtig. Dass er die Geschichtschreibung höher als die Dichtkunst stellt, ist von seinen Platonischen Voraussetzungen aus ganz consequent gedacht. Denn Plato lässt wie das Wesen aller Kunst, so auch das der Dichtkunst in der Nachahmung bestehen, ohne dabei die Nachahmung der realen Wirklichkeit von der schöpferischen Nachahmung der in den realen Dingen künstlerisch angeschauten Ideen zu unterscheiden, eine Unterscheidung, welche jedenfalls dem Aristoteles in seiner Poetik vorschwebt, wenn er die Poesie für philosophischer erklärt als die Geschichtschreibung. Aber merkwürdig ist es, wenn Plutarch den Massstab für den Werth der Historiographie nicht aus der objectiven Wahrheit des Inhalts, sondern aus der vollendeten Anschau-

lichkeit der Darstellung entnimmt, wenn er also bei der Beurtheilung derselben sich auf den ästhetischen Standpunkt stellt, wenn er die Geschichtschreibung mehr als Kunstleistung denn als Wissenschaftsleistung betrachtet, ein Standpunkt, bei welchem von historischer Kritik offenbar nicht viel die Rede sein kann, welcher daher bei eignen Versuchen Geschichte zu schreiben, zur unkritischen Auswahl der Quellen und mangelhaften Benutzung des vorhandenen Materials, in Bezug auf Darstellung aber zur einseitig ethologischen Schönmalerei verführen musste. Für Plutarch sind eben die Geschichtschreiber nur wohlredende Boten der Thaten, deren Schönheit und Bedeutsamkeit sie auch durch ihre Darstellung sich gleich zu kommen bemühen.*) Natürlich muss auch der Geschichtschreiber die Wahrheit sagen und sich bemühen die Wahrheit zu erforschen, aber wenn es ihm nicht recht gelingt, so darf man ihm das nicht so hoch anrechnen. Denn geschichtliche Wahrheit ist nach Plutarchs Ansicht, die er uns in einer charakteristischen Stelle im Leben des Perikles**) mit liebenswürdiger Naivität enthüllt, gar schwer zu finden: *ἔοικε πάντη χαλεπὸν εἶναι καὶ δυσθήρατον ἱστορίᾳ τἀληθές ὅταν οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες τὸν χρόνον ἔχωσιν ἐπιπροσθοῦντα, τῇ γνώσει τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν βίων ἡλικιῶτις ἱστορία τὰ μὲν φθόνοις καὶ δυσμενείαις, τὰ δὲ χαριζομένη καὶ κολακεύουσα λυμαίνηται καὶ διαστρέφῃ τὴν ἀλήθειαν.* Daher verlangt er denn vom Geschichtschreiber weniger kritische Sichtung und Prüfung des vorhandenen Materials, als

*) Dies ist doch wohl der Sinn der c. 3 extr. nicht ganz richtig überlieferten Worte: *οἱ συγγράφοντες ἐξάγγελοί τινές εἰσι τῶν πράξεων εὔφωνοι, καὶ τῷ λόγῳ διὰ τὸ κάλλος καὶ τὴν δύναμιν ἐξικνούμενοι.*

**) v. Pericl. c. 13.

eine discrete Auswahl desselben, und die Kunst, es ansprechend darzustellen. Von einem Maler, heisst es in einer nicht minder merkwürdigen Stelle im Leben des Cimon,*) der eine schöne, sehr anmuthige Gestalt darstellt, welcher jedoch ein kleiner Fehler anhaftet, verlangt man, er solle ihn weder völlig weglassen, noch ganz genau darstellen: das eine giebt ein hässliches, das andre ein unähnliches Bild. Da es nun schwierig, ja vielmehr unmöglich ist, ein untadelhaftes und reines Leben eines Menschen aufzuweisen, so muss man zum Behuf der Aehnlichkeit der Wahrheit bei seinen guten Eigenschaften völliges Genüge thun. Aber die in Folge einer Leidenschaft oder einer politischen Nothwendigkeit bei seinen Thaten mitunterlaufenden Fehler und Vergehungen soll man lieber als Mangel einer Tugend, denn als schlechte Handlungen in Folge eines Lasters betrachten, und sie nicht geflissentlich und allzu ausführlich in der historischen Darstellung hervorheben, sondern mehr mit einem gewissen Schamgefühle über die menschliche Natur, wenn sie keinen völlig schönen noch unzweifelhaft tugendhaften Charakter hervorbringt.

Dass Plutarch in seinen Biographien diesen Grundsatz treulich befolgt hat, wird Niemand leugnen. Daher kommt die Milde in der Beurtheilung der Schwächen und Fehler seiner Helden, das unverkennbare Bestreben alles im günstigsten Lichte selbst zu sehen und andern zu zeigen. Deshalb darf man aber wohl noch nicht dem zu strengen Urtheil H. Ritters**) beipflichten »es möchte schwer halten, ihn gegen

*) v. Cim. c. 2. vgl. die schönen Worte Schömanns in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Plutarchs Agis und Cleomenes p. VI.

**) Gesch. der Philos. Th. 4. S. 500.

den Vorwurf zu rechtfertigen, dass die Milde seines Urtheils oft zur Schwäche geworden, dass er einer laxen Gesinnung, nachgegeben und glänzenden Lastern durch die Verbindung in welcher er sie mit gepriesenen Tugenden findet, ein verführerisches Licht geliehen. Ihm gewinnt auch das Glänzende, der Schein ausgezeichneter Kraft seine Bewunderung ab, und er selbst darf beschuldigt werden, dass er in seinen Werken mehr dem Glanze, als der Wahrheit nachgestrebt habe.« Richtig aber ist der Satz des Holländers Abbing*): »Plutarchi in historia veri studio inter alia maxime obfuit summa ipsius humanitas.« Daher war er auch von vornherein gegen jeden Historiker eingenommen, der minder schonend mit den Fehlern der von ihm geschilderten Helden umging, ja das mangelhafte derselben wohl geflissentlich in den Vordergrund zu stellen schien. Denn dies betrachtete er als den Ausfluss einer feindseligen, boshaften Gesinnung, und für eine solche konnte ihm weder die künstlerische Vollendung der Darstellung, noch die Genauigkeit und Vollständigkeit des historischen Details einen Ersatz bieten. Letztere war ihm bei seinen Biographien überhaupt von untergeordneter Bedeutung. Denn ihm sind, wie er im Leben Alexanders**) selbst sagt, an seinen historischen Helden die Dinge am wichtigsten, in denen sich ihre Seele spiegelt, wie ja auch der Maler vor allem darauf sieht, dass er das Gesicht und den

*) observationes de indole Plutarchi in scriptis conspicua, Zwollae (Traj. ad Rhenum) 1839, eine zwar unbedeutende, aber anziehende und mit wohlthuender Wärme geschriebene Skizze. Hier möge auch die zwar breit und weitschweifig, aber nicht ohne gesundes Urtheil geschriebene Abhandlung von P. P. Kremer, inquisitio in consilium et modum, quo Plutarchus scripsit vitas parallelas, Groning. 1841, Erwähnung finden.

**) v. Alex. c. 1.

Ausdruck des Auges als den Ausdruck des Charakters richtig auffasst und wiedergiebt, um die übrigen Theile aber sich oft nur wenig bekümmert. Es kömmt ihm daher keineswegs bei seiner Darstellung auf die Vollständigkeit des Details an, ja er berührt manche an sich sehr wichtige Begebenheiten sehr kurz, denn nicht immer sind es die hervorragendsten Thaten eines Mannes, in denen sich Tugend oder Laster offenbart, vielmehr ist eine kurze Handlung, ein Wort, ein Scherz in dieser Hinsicht oft viel wichtiger, als Schlachten mit zahllosen Todten, gewaltige Heermassen und Belagerungen von Städten.

Dass nun aber ausser Theopomp*) gerade Herodot von Plutarch zu den Schriftstellern gerechnet wird, denen er glaubte den Vorwurf boshafter Entstellung oder wenigstens Verdunkelung der geschichtlichen Wahrheit machen zu müssen, ist für uns freilich im höchsten Grade befremdlich. Es geschieht dies bekanntlich in der Schrift περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας, deren Echtheit jedoch mehrfachen Bedenken unterliegt. Zwar hat G. Lahmeyer in einer von der Göttinger Universität gekrönten Preisschrift**) dieselbe in eingehender Weise zu vertheidigen gesucht. Allein Bähr hat sein schon früher ausgesprochenes Verwerfungsurtheil seitdem wiederholt***), und wenn ein so gründlicher Kenner Plutarchs, wie G. Doehner noch immer diese Schrift als ihm im hohen Grade verdächtig bezeichnet,†) so muss wohl die Frage nach deren Echtheit

*) v. Lys. c. 30.

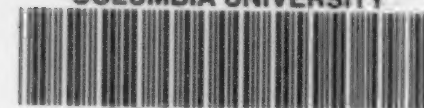
**) de libelli Plutarchei, qui de malignitate Herodoti inscribitur, et auctoritate et auctore. Gotting. 1848.

***) Heidelberger Jahrbücher 1864, S. 122.

†) Quaest. Plut. III p. 52.

als eine zur Zeit noch offene betrachtet werden.*) Ohnehin hätten wir auf eine eingehende Besprechung derselben an dieser Stelle zu verzichten, da die speciellen Vorwürfe, welche einzelnen Punkten der Herodoteischen Darstellung gemacht werden, mit einer Darlegung der Plutarchischen Philosophie nichts zu thun haben, die allgemeinen Merkmale einer unlauteren und feindseligen Geschichtserzählung aber, welche in der Einleitung aufgestellt werden, theils kleinlich und unbedeutend sind, theils aber zu dem in vorliegendem Capitel bereits mitgetheilten nichts neues hinzufügen.

*) Uebrigens zeigt sich Plutarch auch sonst dem Herodot abgeneigt. Darüber schreibt Westermann comment. p. XV. »maiori etiam offensioni est aversus Plutarchi ab Herodoto animus. scilicet in rebus Themistoclis et Aristidis exponendis haud raro quidem cum Herodoto consentit, ita ut illius historiis usum eum esse appareat: at praeter quam quod saepius ab eo dissidet, raro tamen ipsum laudat, eiusque nomen data opera supprimit (Arist. c. 10, ubi in re ab Herodoto quoque enarrata Idomeneum testem producit), quin etiam mendacii eum insimulare non dubitat (Arist. c. 19). Haec talia sunt, in quibus auctorem libri *περὶ Ἡροδότου χαχοηθείας*, qui in Moralibus Plutarchi continetur, facile agnoscas. de quo libro quomodocunque sentias, in vitis Plutarchum apparet non incorruptum ubique iudicium et animum ab omni partium studio liberum ad auctores suos ex veritate aestimandos attulisse.«


COLUMBIA UNIVERSITY
0032260539